Cemil Oktay

Siyasi Kültür Okumaları

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

CEMİL OKTAY

1944'te Çanakkale'de doğan Prof. Dr. Cemil Oktay, orta öğrenimini Çanakkale Lisesi'nde tamamladıktan sonra 1966'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun oldu. Doktora öğrenimini Fransa'da Université de Droit, d'Economie et de Sciences Sociales de Paris'de (Paris II) tamamladı. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyeliği görevlerinde bulundu. Paris Nanterre Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak görev yaptı. İstanbul Üniversitesi'nden emekliye ayrıldı. Halen Yeditepe Üniversitesi Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde görevli olan Oktay'ın başlıca kitapları şunlardır: *Siyasal Sistem ve Bürokrasi* (Birinci Baskı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1983; İkinci Baskı, Der Yayınları, 1997), *Siyaset Yazıları* (Der Yayınları, 1998), *Hum Zamirinin Serencamı* (Bağlam Yayınları, 1991), *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (Alfa Yayınları, 2003; Yedinci Baskı, 2011), *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; İkinci Baskı, 2014). Ayrıca Türkçe ve Fransızca makaleleri, kitap bölümleri, çevirileri bulunmaktadır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Cemil Oktay
Siyasi Kültür Okumaları

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 579
Siyaset Bilimi 59

Kapak Kanun-ı Esasi'nin ilanı, 23 Aralık 1876. *The Illustrated London News*, 6 Ocak 1877.

ISBN 978-605-399-466-4

1. Baskı İstanbul, Ocak 2017

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 – 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Remzi Abbas
Dizin Belgin Çınar
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 38 46 / Faks: 0212 613 03 21 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Oktay, Cemil, 1944-.
Siyasi kültür okumaları / Cemil Oktay.
vii, 149 pages; 23 cm. – (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 579. Siyaset Bilimi; 59.)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-466-4

1. Turkey —Politics and government. 2. Turkey —Politics and Government —1876-1909.
3. Turkey —Politics and government —1909. 4. Turkey —Politics and government —1960-1980.
5. Bureaucracy —Turkey. I. Title.
DR576.O35 2017

Cemil Oktay

SİYASİ KÜLTÜR OKUMALARI

İçindekiler

vii **Takdim**

1 *1* Osmanlı Siyasi Düşüncesinde
Çark-ı Felek (La Fortuna) Anlayışı

15 *2* *"Hum" Zamiri'nin Serencamı:*
Kanun-ı Esasî'nin İlanına Muhalefet Üzerine Bir İnceleme
- 15 Giriş
- 16 "Hum" ve İktidar
- 19 "Kitap" ve Olaylar
- 23 "Âlem-i Medeniyetin Terakkiyat-ı Hazırası"
- 24 "Tarafgiran" ve "Hilâfgiran" Karşı Karşıya!..
- 27 Sonuç Yerine: Arkadi Vapuru İstim Üstünde!..

29 *3* "...Ve Bunun Gibi Tedbîre Siyaset Dirler":
Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar

39 *4* "Nâs ile İstinas Alâmet-i İflâs":
Aydın-Halk İlişkileri Üzerine Bir Deneme

51 *5* "Âlem-i Medeniyetin Terakkiyat-ı Hazırası"

61 *6* Yargı Bağımsızlığı ve Siyasi Kültür
- 63 Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Anlamı:
Çoğulcu Toplum ve Bağımsız Yargı
- 74 Türkiye'nin Siyasi Gelişmesinde Çoğulculuk
ve Bağımsız Yargı

93 *7* Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine

107 *8* Liberal Siyasi Düzenler Hakkında Notlar

121 *9* Likya Federasyonu'nun Siyasi Kültür Temelleri

129 *10* "Tahammül Edilebilir Yasalar"
ve Çoğulcu Demokrasi

137 *11* Aydınlar da Değnek Üzerinden Atlar...

143 **Bu Kitapta Yeralan Makalelerin Yayınlandığı Kaynaklar**

145 **Dizin**

Takdim

Elinizdeki bu derleme değişik kaynaklarda yayınlanmış olan makalelerimin bir araya getirilmesinden oluşuyor. Makalelerden bazıları daha önce kitap hâlinde derlenmişti. Yeni makalelerle birlikte siyasi kültür konusuyla ilişkili olmaları nedeniyle onları da derlemeye almanın uygun olacağı düşünüldü. Okurun da farkına varabileceği gibi, metinler arasında birbirine göndermeler yapılmaktadır. Siyasi kültür ekseni etrafında odaklanan gözlem ve incelemelerin, atıf kaynakları dâhil benzer tespitleri sergilemesi doğaldır. Hâliyle tekrarlar da kaçınılmazdır. Umarım, okurlar bunu sıkıcı bulmazlar.

Metinlerin çoğu, Türk siyasi kültürünün tarihî kökenleri üzerinde mütevazı yaklaşımların ürünüdür. Bu kaydı şu nedenle düşme gereğini duyuyorum: Kültür çalışmalarında çok daha farklı modeller çerçevesinde çalışmak ve dolayısıyla benzer veya farklı sonuçlara varmak olasılıklar arasındadır. Başka bir ifadeyle, tespitlerimin tartışmalara açık olduğunu belirtmeliyim. Biliyorum ki tartışmaya açık olmayan açıklamalar, bilimsellik alanında kuşkuyla karşılanması gereken açıklamalardır. Okurlara soru sordurmayan veya onların reddiyelerine kapalı olan metinler, zürriyetsiz kalmaya mahkûmdurlar. Dileğim, öğrencilerle olduğu gibi okurlardan da yankı bulabilmektir. Bu, benim için yanlışlarımın ve eksikliklerimin tesellisi olur.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları'na gösterdikleri yakın ilgi dolayısıyla şükran duygularımı sunarım.

Kayışdağı, İstanbul, 2016

1

Osmanlı Siyasi Düşüncesinde *Çark-ı Felek (La Fortuna)* Anlayışı

Geleneksel dönem Osmanlı siyasi düşüncesi, yayın hayatında ve üniversite çalışmalarında yeteri kadar ilgi görmüş değildir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, siyaset metinlerinin hemen tamamının birbirinin tekrarı olmasıdır. Üslup farklılıklarına rağmen, metinlerin sürekli benzer konuları işlemeleri bıktırıcı görülmüş olabilir. Oysa çok daha farklı bir açıdan ele alındığında, bu özellikleri, gerek Osmanlı siyasi hayatını gerek modernleşme döneminin siyasi hayatını yorumlama konusunda yeni ufuklar açan çalışmaları tahrik edebilirdi. Geleneksel döneme ilişkin siyaset metinleri, bilindiği gibi genel bir adlandırmayla Siyasetnâme diye anılırlar. Siyasetnâme genel adı altında mütalaa edilebilecek her metin, aslında özgün başlıklar taşır.[1] Siyasetnâme metinlerinin arasında adaletnâmeleri,[2] bazı vakanüvis metinlerinin girişlerinde değinilen siyasete ilişkin görüşleri[3] ve zaman zaman gündeme gelen ıslahat

---

1 Bazı örnekler şunlardır: Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Nushatü's-Selâtin*; Lütfi Paşa'nın *Asafnâme*; Kınalızâde'nin *Ahlâk-i Âlâi*; Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth*; Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*; Hezarfen Hüseyin'in *Kavanin-i Âli Osman*; Nizam'ül Mülk'ün, *Siyasetnâme*; Koçi Bey'in 4. Murad'a sunduğu *Risale*'si; Akhisâri'nin *Usulü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem*; Yazarı bilinmeyen *Kitâb-i Müstetâb*; *Mesâlih'ül Müslimîn*; *Hırzü'l-Mülûk*. Bu son üç metin Prof. Dr. Yaşar Yücel'in özenli çalışmalarıyla Latin harfleri ve orijinal örnekleriyle basılmıştır. Bkz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988. Yücel'in çalışması, bu makalemizde yararlandığımız başlıca kaynaklardan biridir.

2 Adaletnâmeler hakkında en özenli çalışma Prof. Dr. Halil İnalcık tarafından gerçekleştirildi. Bkz. "Adâletnâmeler", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3-4, 1965.

3 Örneğin *Naima Tarihi* gibi. Özellikle birinci cildin girişi. Bkz. *Naima Tarihi*, Zuhuri Danışman Yayınevi, 1967. Birinci dipnotta zikredilen Tursun Bey'in *Tarih*'i de başka bir örnektir.

layihalarını[4] da saymak gerekir.

Tüm bu metinler incelendiğinde, mükerrer olma özelliklerinin dışında, asıl dikkate alınması gereken yönlerinin *zaman ve mekân* kavramlarına ilişkin anlayışları olduğu görülür. Ne zaman ne de mekân, bu metinlerde homojendir. Bu anlayış, eğer Kant'ın idrakin işleyişi üzerindeki tespitlerinden itibaren değerlendirilirse, siyasete bakışı derinliğine belirlemektedir. Kant, bilindiği gibi idrakin *a priori* çerçeveleri arasında mekâna ve zamana yönelik ön kabulleri işaret eder.[5] Söylemek istediği husus şudur: İdrak, herhangi bir şeyi algılarken, algıladığı nesneyi veya olguyu belirli bir mekân ve zaman boyutu içinde algılar. Dolayısıyla, mekân ve zaman hakkında daha önce var olan anlayış, önce idrak üzerinde, ardından anlam dünyasında etkili olur. Böylece anlamlar, zaman-mekân çerçevesinde farklı yerlere yerleştirilirler. Yerleştirildikleri yerin *a priori* tanımı, idrak üzerinden hayata bakışı ve hayatın yaşanma üslubunu da derinliğine biçimlendirir.

Tüm geleneksel toplumlarda zamana ve mekâna ilişkin anlayışlar mitsel özellikler gösterir. Geleneksel dönem Osmanlı siyasi düşüncesi de bu alanda âdeta bir okuldur. Osmanlı siyasi düşüncesinde, tüm mitsel anlatımlarda olduğu gibi ne zaman ne de mekân, birörnektir; homojendir. Örneğin zamanın bütün dilimleri aynı anlamı taşımaz. Kutsal, örnek alınması gereken ve bir bakıma olağanüstü zaman vardır; bir de bu kutsal zamanın dışında akıp giden ve hiçbir kutsallık içermeyen sıradan zaman vardır. Aynı anlayış, mekâna yönelik olarak da söz konusudur. Bazı mekânlar kutsaldır; bazıları değildir. Mekân Öklitvâri ve her parçası bir diğeriyle eş değerde, bu anlamda da ussal bir mekân olarak algılanmaz. Örneğin İstanbul, gerek Bizans döneminde olsun gerek Osmanlı döneminde olsun hep kutsal bir kent olarak tanımlanmıştır. İlk kurulması sırasında yeri, Ortodoks anlayışa göre, Cebrail tarafından işaret edilmiştir. Osmanlılar ise bu kentin fethini bir hadise bağlarlar. Coğrafi mekân, doğa unsurlarının tümüyle birlikte âdeta "toplumların albümü"dür.[6] Mekân ve üzerinde yaşayanlar arasında bir tür akrabalık söz konusudur. Arunta yerlileri örneğinde olduğu gibi bazı insanbilimciler, buna "mekân akrabalığı" derler. Gerçekten de Arunta yerlilerinin inanışlarında ya-

---

4 III. Selim'e takdim edilen Islahat Layihaları en ünlüleridir. Bkz. Enver Ziya Karal, "Nizam-ı Cedide Dair Layihalar", *Tarih Vesikaları*, N. 6-8. Keza bkz. Ergin Çağman, *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyihaları*, Kitabevi, 2010. Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı hatta Birinci Meclis-i Mebusan'ın açılışında okunan Nutk-u Humâyûn metinleri de başvuru kaynakları arasında sayılabilir.

5 İmmanuel Kant, *La Raison Pure, textes choisis*, PUF, 1971, s. 72.

6 Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Alcan, 1922, s. 20.

şadıkları yerlerin dağı-bayırı, ovası, su yatakları, kurdu-kuşu ve bitki örtüsü, kısacası bunların her biri akrabadır. Bu unsurlarla ilişki akraba sıfatıyla kurulur. Akraba mekân, aynı zamanda kutsallık içeren bir mekândır; tanıdık bir mekândır. Sadece Arunta yerlilerine de özgü değildir. Kadim Yunanlıların ve Romalıların kendilerine ait coğrafyanın dışındaki alana "barbarlar" coğrafyası diye bakmaları malûmdur. Keza, genellikle İslâm anlayışında ve oradan kaynaklanarak Osmanlı dünyasında kendi coğrafyalarının ötesi *dar'ül-harp* olarak, başka bir ifadeyle kutsallık içermeyen bir alan olarak tanımlanır. İspanyol fatihleri, Güney Amerika kıtasının her yerine haç dikerek, yeni coğrafyalarıyla akrabalık oluşturdular. Bu aynı zamanda coğrafyaya mühür vurmak anlamına geliyordu. Hilâl, İslâm kültürünün; haç da Hıristiyan kültürünün mührüydü. Mekân ile üzerinde yaşayanlar arasındaki benimsemeyi, aidiyeti ve daha önemlisi kutsamayı ifade ediyordu. Toplumun albümü coğrafya, bir noktasından bir başka noktasına kayıtsızca gidilip gelinen yansız, renksiz ve kokusuz bir mekân değil, *sıla*sından (*patria*'dan) *gurbet*ine (*terra aliena*'ya) gidilen, *gurbet*inde *sıla hasreti* çekilen, anlam yüklü, tarih yüklü bir *arz-ı mevut* diye algılanır. Ne ölçüsü vardır, ne de tartısı... Coğrafya ve arazi, alabildiğine evliyaların, yatırların, şehitlerin, dedelerin ve tüm bir tarihin efsanelerle birlikte doldurduğu; hem ölçüsüyle, hem fizik nitelikleriyle, hem –itiraf edelim– mülkiyet yönüyle hesaba kitaba gelmeyen; fakat tümüyle hayata hükmeden temel unsurdur. Pierre Nora'nın tanımlamasıyla "toplumsal hafızanın saklandığı yerleri" barındırır.[7] Sanayi toplumunun ortaya çıkışıyla devrilen, önce kral başı, evliyalar hatırı değil; onlardan önce ve tabiî arkasından onları da sürükleyerek toprağın hükümranlığı olacaktır. Akrabalık duyulan, dolayısıyla albüm içeriğinden sayılabilecek mekân konusunda Mithat Cemal'in Mehmet Akif'in İstanbul örneği, Türk yazınındaki en ilginç örneklerden biridir. Mithat Cemal'in kaleminden izleyelim:

> Düyunu Umumiye binası ve Alman İmparatoru'nun çeşmesi... İşte önünden geçerken Akif'in başını çevirdiği iki bina...
>
> Galata ve Beyoğlu... İşte Akif'in İstanbul'una dâhil olmayan iki yer.
>
> Akif'in İstanbul'u Haliç'in sırtındaki Sultan Selim Camii'nden başlar, Marmara'nın yanındaki Kazasker Feyzullah Efendi Camii'nde biter.
>
> Köprü'den Sarıgüzel'deki evine giderken Akif beş camiin maneviyatında yürürdü. Yeni Camiin kutsiyetine dalarak Mercan yokuşunu çıkar, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinin iki kanadına bürünür. Şehzade Camii'nin nurunda uçar, Fatih Camii'nin şümulünde evine inerdi. Zaten Fatih Camii

7 Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire*, Gallimard, 1984-1992.

> ve Akif'in evi birbirinin müştemilâtı idi; [...] cami evin selâmlık dairesiydi, ev de caminin harem tarafı.
>
> Asrın demirinden ve dumanından kaçan Akif, minarelerin dibinde cücelikleri artan dükkânlara ve evlere bakmayarak bankasız, borsasız manevi bir İstanbul'da yürür, caddelerde kendi kendinden ibaret kalarak programlı bir dalgınlıkla sokaklardan geçerdi; bu dalgınlık yalnız bir minareler hıyabanından [ormanından] geçtiğini zannetmek içindi. O kadar dalgın olacak ki bunlardan başka bir şey görmeyecekti.[8]

Mitsel zaman anlayışına gelince, bu, zaman dilimi olarak çok eskilerde kalmış, ideal olanı ifade eden bir zamandır. Doğurgan, yaratıcı, kurucu unsurlar içeren, ilklerin yaşandığı, tekrar edilebilir ve örnek olarak alınan zaman oluyor.[9] Çok yaygın adlandırılmasıyla bu zaman, bir tür "altın çağ"ı işaret eder; veya "asr-ı saadet"tir. En önemlisi, altın çağ her şeyin başında meşruiyet kaynağıdır. Yaşanan zamanın vazettiği sorunların çözülmesinde, altın çağa bakılır. Bu mitsel dönemin sürdürülmesi meşruiyeti sağlamanın bir yöntemidir. Dolayısıyla meşru olmak ve meşru kalmak için sürekli altın çağ mitine dönülür. Dolayısıyla siyaset, doğrusal bir zaman boyutunda değil, daha çok ve özellikle *döngüsel* bir zaman boyutunda cereyan eder.[10] Mitsel anlatım her şeyden önce, bir yorumlama, yaşamın içinden çıkan sorunların çözümünde gayri ihtiyari kullanılan bir kalıptır. Gerçekten de mitsel söylemin yapısı, "alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların er geç içine yerleştikleri bir tür kalıbı" işaret eder.[11] Mitlerin toplumsal eylemlerde gayri ihtiyari kullanılması, tıpkı dilin kurallarının söze dökülmesindeki gibi görülebilir. Ferdinand de Saussure, dili ikiye ayırıyordu. Dilin tarihsel olmayan, ses uyumlarından ve gramer kurallarından oluşan bir yönü vardı; yanı sıra söze dönüştüğünde ortaya çıkan tümüyle tarihsel ikinci bir yönü vardı.

---

8 Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 220.

9 Mitsel zaman anlayışı konusunda bkz. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, 1963, Bölüm 2. Aynı yazarın *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, 1969, Bölüm 1 ve 2. Aynı yazarın *Le Sacré et Le Profane*, Gallimard, 1965, s. 73-89. Aynı yazarın, *La Nostalgie des Origines*, Gallimard, 1987. Keza bkz. Emile Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, PUF, 4. Basım, 1960, s. 12-13. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Flammarion, 1984, s. 114, 117, 123. Ernst Cassirer, *La Pensée Mythique*, Minuit, 1972, s. 133-134, 136-137, 144, 139.

10 Gerek Roma'da, gerek İslâm coğrafyasında terakki, geçmişe dönerek ulaşılabilir bir hedeftir. Hannah Arendt'in ifadesiyle "Biz modernlere göre olgunlaşmak, geleceğe yönelik bir harekettir. Romalılara göre ise, olgunlaşmanın adı geçmişe dönmektir". Bkz. H. Arendt, *La Crise de la Culture*, Gallimard, 1972, s. 163. İslâm kültürüne ilişkin olarak Henri Laoust'un tespiti ise şöyledir: "İslâmın terakki fikri çok özel bir anlam taşır. İslâm terakkiden Asr-ı Saadet'e dönmeyi anlar". Bkz. H. Laoust, *Les Schismes dans L'İslam*, Payot, 1965.

11 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1974, s. 225.

Dilbiliminin tayin ettiği söz ve dil düzeylerine bir yeni düzey eklenmektedir. Bu üçüncüsü mitlere ilişkin bir düzeydir. Mit, ne anlattığı ile değil daha çok ve özellikle nasıl anlattığıyla ilgili olarak hem dile hem söze bağlıdır. Dil, zamana yayılan bir özellik taşır; söz ise, muayyen bir zamanın ürünüdür. "Oysa mit, hem söz gibi tekrar yaşanamaz bir zamanın içindedir; hem dili andıran bir şekilde zamana yayılabilir. Bu, onun ikili doğasının sonucudur."[12] "Bir zamanlarda" veya "hatırlanamayacak kadar eskilerde" telaffuz edilmiş bir söz olan mit, yaratıldığı ve seslendirildiği zamanın dışında da anlam taşır. Dolayısıyla geçmiş, hâl ve gelecek ortaklaşa kullandığı zamansal dilimlerdir. Mitin bu ikili özelliği, miti tarihin içine yerleştirdiği kadar, tarihin dışında bir tür tarihsizliğin düzleminde işleyen yeni bir dil hâline getirir. Bu şekliyle mitler, dile dönüşebilen daha doğrusu dönüşmüş sözlerdir. Dolayısıyla, yaşanan zaman içinde ifade edilen toplumsal eylemleri yönlendirirler; bu eylemleri içerdikleri kalıba dökerler. Somut olarak ifade edilecek olursa, denebilir ki, söz mertebesindeki toplumsal eylemin dili mitlerdir. Mitlerin vazettiği gramer kuralları ki bunlara söylem kalıpları da denebilir; tarih, bu kalıplar kullanılarak yaşanır. Mitlerin üslubuna uymayan, mitlerin kalıpları içine girmeyen eylemler ve siyasetler, meşruiyetlerini kazanamazlar. Cassirer'in hükmünü hatırlayalım:

> Mitoloji-tarih ilişkisinde, mitoloji birincil ve asıl; tarih ise ikincil ve türev bir unsurdur. Örneğin, halkların tarihini mitolojileri tayin eder; tarihleri mitolojilerini değil. Daha doğrusu, bir halkın tarihini tayin etmenin ötesinde, mitoloji, o halkın kaderinin ve akıbetinin ta kendisidir.[13]

Osmanlı siyaset metinlerinin zamana yönelik mitsel anlayışı değerlendirildiğinde açıkça görülür ki, gerek Tanzimat öncesi geleneksel dönemde, gerek modernleşme dönemlerinde, kamusal eylemler sürekli mitsel altın çağ anlayışının kalıpları çerçevesinde hayata geçirilmişlerdir. Siyaset, meşruluğunu altın çağ modeline uygun olduğunu ileri sürerek meşruiyet sınırları çerçevesinde kaldığını göstermeye çalışmıştır.

Bir bakıma mitler, toplumsal akitler gibidir. Akit, anlam kaynakları üzerinde toplumun anlaştığı bir akit gibi görülebilir. Bu, birlikte var olmanın akdidir; başka bir anlatımla aidiyet ve paylaşma akdidir. Toplum, mitsel akitlerin oluşturduğu zemin üzerinde eylemlerini gerçekleştirir. Özellikle geleneksel tarım toplumları açısından bakıldığında, üzerinde ittifak edilen anlamlar

12 *A.g.e.*, s. 230.

13 Ernst Cassirer, *La Pensée Mythique*, Minuit, 1972, s. 20.

kaynağına atıfsız hiçbir siyaset meşru görülmez. Max Weber'in bu konudaki ünlü tespitini tekrar hatırlamak gerekiyor. Weber, şöyle yazıyordu:

> Saf geleneksel egemenlikte, isteyerek, belli bir iradeyi kullanarak, kanun yoluyla ne yeni bir hukuk, ne de yeni yönetim ilkeleri oluşturmak imkânı vardır. Yeni ilkeler, yeni bir hukuk oluşturmuş olsa bile, bunların hayata geçirilmesi, öteden beri süregelen hukuk tarafından meşru olarak tanınmasıyla mümkün olur. Hukuk yaratmanın vasıtalarını harekete geçirmek söz konusu olduğunda, geleneklere göre, öteden beri sürdürülen belgelerden, yargılardan ve alışkanlıklardan başkaca bir kaynağa itibar edilmez.[14]

Toplumbilimcinin yargısından hareketle denebilir ki, *yeni* bağımlıdır. Benimsenmesi ancak *alışılmış olana* uygunluğunun tanınmasıyla olur. Varlığını ve ilk oluşumunu (*ab origin*) yaşanan zamanın dışında kanıtlanmış kurallar, o kuralların üzerine bina edildikleri anlamlar zemini, akıp giden hayatın dirik doğasının üstüne çıkar ve onu, yani *yeni olanı* belirler. Güncel yaşamın yaratıcı olmak, dolayısıyla kabul edilebilir olmak gibi bir niteliği yoktur; muhtar değildir. Adem-i muhtariyet, geleneksel meşruiyet anlayışında, yeninin en çarpıcı özelliğidir. Yeni kurallar, öteden beri geçerli geleneklerden mezuniyet almaksızın toplum tarafından benimsenemez. *Yeni*'nin *mezun* olması, geleneğin iznine tabidir. Kendiliğinden değil atfen meşrudur. Atıf kaynağı da mitsel zamanın içinde barınır. Asıl uyulması ve sürdürülmesi gereken değerler oradadır. Mitsel zamanın değerlerine atıfta bulunmak, yaşanan zamanın üzerine bir tür sihir serper ve bu yolla onu meşrulaştırır. Yukarıda belirtildiği gibi Osmanlı metinleri ve siyasi uygulamaları, bu bakımdan örnek teşkil ederler.

Mitsel zamanın başlangıcı ve sonu kronolojide kesin olarak tayin edilemez. Sıklıkla, Osmanlı kurucu ataları, Kadim Yunan kültürünün Aristoteles, Platon, Büyük İskender gibi isimlerinin yanı sıra, İslâmiyet'in *asr-ı saadet* döneminden Ali ve Ömer örnekleri ve İslâm öncesinin Cemşit, Nûşirevân, Afrasiyap, Keyhüsrev gibi İranî ve Türkî kahramanlar ve tabiî kadim kanunlar ve örf, âdeta aynı sahnede ve mitsel zamanın içinde bir aradadırlar. Her biri kendine özgü vasıflarıyla örnek alınması gereken, yaşanan hayata hükmedebilecek figürlerdir. Onların zamanlarında vazedilen kurallar, içinde bulunulan ve yaşanan zaman için de geçerlidir. Ducelier'nin tespitlerine göre, Bizans'ta da aynı anlayış söz konusuydu.[15] Bu türden anlayışlar, geleneksel ta-

14 Max Weber, *Economie et Société*, Cilt 1, Plon, 1971, s. 233.
15 Alain Ducelier, *Le Drame de Byzance*, Hachette, 1997, s. 102 vd.

rım toplumlarının ortak yönlerini oluşturuyordu. Osmanlı Siyasetnâme metinlerinde mitsel zamandan söz eden ifadelere verilebilecek örnekler şöyle:

> Kanun-ı kadim cârî ve bu tarikle âlem nizâm ve intizâmda... Zaman-ı sa'âdetlerinde da'îma işler adâlet tarîkine sâ'î ve sâlik... Şer'-i şerif-i nebeviyyeyi icrâ etmeye münselik... Âl-i Osmanı gözetmek[te özenli]... Bu sayede fetih, zapt ve kabz [mümkün]... Ahvâl-i âlem nizâm ve intizâmda... Re'âya ve berâyâ ve fûkarâ ve zu'âfa ve ulemâ ve suleha ve müsafir ve mücavir âsûdehâl[de]... Evvelki zamanın askeri, az idi; lâkin uz idi; düşman önünde mansûr ve muzaffer [idi]... Sadra gelenler, icra-ı hakk iderler idi; her şeyden haberdar idi; cümlesin bilmiş ve görmüş idi; Haremeyn-i şerifeyne mâlik, yedi iklimde hükmü geçer idi... Azla yetinen yeniçeri [vardı]... İbtida zuhurda mazhar olunan... fütuh, galibiyet, şan-u şevket, ittihad ve ittifak ve ref'-i nefsaniyet ve şikak [söz konusuydu].[16]

Tüm bu ifadeler ve benzerleri, *Kitab-ı Müstetab'ın* 17. yüzyıl başında kadim ve mitsel dönemlerden söz ederken kullandığı ifadelerdir. Aşağı yukarı aynı zamana denk gelen ünlü *Koçi Bey Risalesi* de bu yoldadır.

> Saltanatta fevk-el-hadd nizâm ve intizâm [vardı]... Memleket mâmur ve âbâdan[dı]... Sahn-ı cihan per âmen ü âman idi... âdab ve erkân dışına [çıkılmazdı]... Padişah uğruna bezl-i can-ı şirin eden [askerler]... Zaman-ı sabıkda "asker-i islâm az ve öz pak ve mazbut iken... Ecdad-ı izâmları zamanında hiçbir devlette olmayacak kadar ilme ve erbabına hürmet ve izzet [gösterilirdi]... Zaman-ı meymenette [yani kutlu ve uğurlu zamanlarda], mukaddema şeyh-ül islâm olan kimesneler, menba-ı fazl-ı kemâl olduğundan ve intizam-ı din ve devlete sâi ve ahvâl-i ibâd-ullah ve mukayyed... Şevket-i islâmda terakki [kaydedilirdi]...Nereye teveccüh olunsa orada feth ve zafer nümayan...[17]

Hızrü'l-Mülûk yazarının "parlak geçmiş"te gördükleri de farklı değildir. Onun kaleminde mitsel zamana verilen niteliklere gelince benzer sözcüklerle, benzer cümlelerle karşılaşılır. Nitelemeler tam bir mutabakat hâlindedir. "Parlak geçmiş"ten övgüyle ve marazi bir özlem duygusuyla söz edilir.

> Padişahlar, sahib-i tedbir kulları ile müşavere[dedir]... [İş başında] âlim, fâzıl ve ârif ve kâmiller [vardır]... Vezirler, ham tamâdan bürra[dır]... Kitâbet fenninde mâhir[dir]... Salâh ve diyânetle vasıflanmış[tır]... Felâh ve adâletle tanınmış[tır]... hüsn-ü tedbir[lidir]... hod rey [değildir]... [Asker ise],

16 Burada nakledilen ifadeler, 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.
17 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.

> Mansur ve muzaffer[dir]... [Yönetimde ve sorumluluk makamında bulananlar], Âli siret; Ömer haslet[liydiler]...[18]

Keza değişik metinlerde Büyük İskender muzaffer olmanın yanı sıra öfkesini sınırlayabilen ve bağışlayıcı bir hükümdar örneği olarak gösterilir. Vezirlerin mürai olmamaları gereği de yine İskender'e atfedilir. Nûşirevân adalet abidesidir. Cemşit de benzer sıfatlarla anılır. Afrasiyap zenginliği, haşmeti ve düşmanına bile sevgisiyle örnek alınması gereken biridir. Süleyman peygamberin veziri Âsaf mükemmel vezirliğin bizzat örneği olarak algılanır. Nitekim Lütfi Paşa'nın ünlü metni, *Âsafnâme* başlığını taşır. Aristoteles, meşaiyyun (*péripatétiques*) geleneği izlenerek *muallim-i evvel* diye adlandırılır. Malûm metninde Kınalızâde Âli, Platon'a "Eflatun-i ilâhî" sıfatını yakıştırır. 18. yüzyıl ortalarının ünlü şairesi Fıtnat Hanım –ki şeyh-ül-islâm kızı ve şeyh-ül islâm gelinidir–, zamanının büyük Sadrazamlarından Koca Ragıp Paşa'ya yazdığı kasidesinde Paşa'nın Devlet-i Âliye'nin "Aristu"su (Aristo) olduğunu söyler. Tüm bu isimler ve benzeri birçokları, efsaneleştirilmiş ve dinin süzgecinden geçmiş kadim dönemlerin iklimini soluturlar. Osmanlı ideal *imaginaire*'inin (tahayyülünün) yapboz parçalarıdır. Meşruiyeti sağlanacak olan siyasetlere gerekçe aranırken, efsaneleştirilmiş kadim kültür külliyatından seçilerek bir araya getirilirler.

Yaşanan zamanın, içinde bulunulan dönemin nitelenmesine gelince, kullanılan ifadeler tümüyle olumsuz ve şikâyet belirten ifadelerdir. Sürekli olarak bozulmayı ve altın çağdan uzaklaşmayı dillendirirler.[19] Müşteki bir söylem bu edebiyatın özünü oluşturur. Farklı metinlerden derlenen şu örnekler yeterince aydınlatıcıdır:

> Âleme belâ olan rüşvet... Hazine berbat... Kul ta'ifesi herc ü merc... Para kesik... dâ'imâ sû-i tedbîr... Kanun-u kadîm gözetilmez... Zorbalar ve fitne ve fesad zuhûru... Memleket ve re'âyâ ahvâlleri muhtel ve müşevveş... Üslûb-i sabıktan çıkup... Âlem'de ihtilâl... Adâletliklerinde kusûr... Kurâ ve mezâri' harâb... Re'âyâ ve berâyâ perâkende [dağınık]... Vükelâ-i devlette hased... Kul tâ'ifesi, arasına yabancı karışmakla saflığını [ve hasletlerini] kaybetmiş... Garez ve intikamla hareket... Keç tarike sâlik [eğri büğrü tavırlı]... Kanun-ı Âl-i Osman bozulmağla... Ahvâl-i âlem herc ü merc... Vükelâ, âyin ve erkân bilmez; padişah ekmeğiyle perverde olmamış; Devlet-i Âliyeyi kayırmaz... Hazinede kıllet [kıtlık]... Kuzâtda rüşvet... canib-i düşmende fırsat... Kurbiyette hıyânet... Ulemâda tama' ve hamâkat... Hâlâ tarik-i

---

18 *A.g.e.*

19 Bkz. Bernard Lewis, "Ottoman Observes of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, 1962, s. 71-87.

ilm fevk-al-hadd mütegayyir... Ra'iyyetde zirâ'at-i bî-bereket ve kasâvet [tasa, kaygı]... Kûşe be-kûşe bid'at... Taraf taraf hacâlet [utanmazlık, sıkılmazlık]... Âyîn-i Saltanat-ı Osmânî muhtel... Kanûn-ı kadim tenezzül bulmuş... Şiraze-i ecza-i nizâm perişan... Merkezde ve taşrada nefsaniyet ve şikak hâlâtı [yaygın]... Saltanat teşettütle mübeddel [dağılmaya ve parçalanmaya hazır]... Tedbir yok; ilâc sorulmaz... Revnak ve hüsnü yok olan Ocak... Âyîn ve erkân bozuk... Âleme tohum-ı fesad ekildi... Maslahat görülmez... Hakk sözü söylemekten kal[mış]...Hazine zâyî ve telef... Memalik-i İslâm elden gidiyor... Hod-rey ve hod-pesend vezirler... Âlim ve nâdan hep yeksân... Semaniyye'de ehl-i ilm kimesne [kalmamış]... Vâki' olan halel ve zülel [bozukluk, alçaklık, fesad]... Şol vaktde ki, âlemün nizâmında fesâd ve bozgunluk müşahede eyledim... Tağyir ve tagayyûrat var... Âdâletde ihmâl ve tekâsül... Hüsn-i siyasette ihmâl... Müşaverede ve re'y ü tedbirde terk vâki'... Ekâbir ve a'yânda kibir... Halk, bî-kesb ü bî-kâr [kazançsız ve kârsız]... Âlem müşevveş... Temeli kazılan devlet... Padişahı vebale koyma... Hilâf-ı şer'; katl-i nefs; hilâf-ı kânûn... İrâd masrafa kifâyet itmez... Mukabeleci ve rûznâmeciler, İsâ takyesin Mûsâ'ya giydirür düzenbaz... Öksüz oğlanın kaftanın arkasından alup, dul avrata geydürme [düzenbazlıkları yaygın]... Dokuzyüz seksen tarihinden beru v'aki olan ihtilâl ve teşevvüş [bozulma ve düzensizlik]... Kadimden olmayan usuller yüzünden re'âyâ ekisiz... Vilâyetde kaht u galâ ve envâ'ı belâ... Şimdi ise, ol tarik-i saadet-refik bozuldu.[20]

Özetle ve Siyasetnâmelerin sık kullandığı dile atfen; "Âlem harâb; re'âyâ perişân; hazine noksan"dır. Keza, "[şimdilerde] tarik-i saadet-refik bozul[muştur]". Tüm bu olumsuzluklar, yaşanan ve kutsallık içermeyen zamanın getirdikleri diye yorumlanır. Bu bozulma, her yönüyle mükemmel ve ideal olan geçmişin düzeninden, kadim yasalardan uzaklaşmanın sonucu olarak gösterilir. Ünlü *Daire-i Adalet* döngüsünün alt üst olması diye düşünülür. Kutsal ve mitsel zamanın dışında yaşanan dönem de, bir Osmanlı kaleminin ucuna gayri ihtiyari düşüverdiği gibi "gerdiş-i çerh-i gerdân"ın, günümüz diliyle *çark-ı feleğin* işlediği dönemdir.[21] Çark-ı feleğin her dönüşü, her oyunu, toplum düzenini ideal geçmişten uzaklaştırır. Daire-i Adliyye'de idealleştirilen toplumsal ve siyasi denge, denetimden çıkar. Toplum, kutsallık ve ideal olan dışında karanlık bir alana düşmüş gibidir. Yaşanan zamanla ideal olan dönem arasındaki "uçurum", siyasette bir gerginliğin tezahürüdür. Çark-ı fe-

20 1 nolu dipnotunda işaret edilen metinlerden derlenmiştir.

21 Deyim, Sened-i İttifak'ın ilk paragrafında geçer ve şöyledir: "[...] Devlet-i Âliye-i Osmaniye[...], ibtida zuhûrunda ilâ-yevminâ hâzâ mazhâr olduğu fütuh ve galibiyet ve şân u şevket ittihâd ve ittifak ve ref'i nefsaniyet ve şikâk ile hâsıl olduğu vareste-i kayd-ı işaret iken bir müddetten beru iktiza-i *gerdiş-i çerh-i gerdân* ile şiraze-i ecza-i nizâm perişan [...] Saltanat-ı Seniye'nin kuvveti sûret-i teşettüte mübeddel[...]"

lek de bu gerginliği yaratan unsurdur. Siyaset, her şeyin başında bu gerginliği ortadan kaldırmaya yönelik bir faaliyet olarak işler. Adalet Dairesi'ni tekrar kendi olağan ve dengeli döngüsüne oturtmak gerekir. Aksi takdirde "âlemi zapt u rapt altında tutmak" zorlaşır. "Re'y-ü tedbirde terk vaki" olur ki, bu da siyasetin işlevsiz kalması demektir. Dolayısıyla Saltanata emanet olarak kabul edilen re'âyâ sınıfına adalet sağlamak olanaksızlaşır.[22] Siyaset, gerginliği giderecek ve ideal olanı tekrar "ihya" edecektir. Bu amaçla *ab origin* usullere ve örneklere dönülecektir. Bu geçmiş örnek ve kurallara dönüş, ifade edelim ki, güncel yaşamdan kopuş anlamına gelmez. Güncel yaşamın dayattığı sorunlar vardır ve bu sorunların istimâletle, metinlerin kullandığı deyişi tekrarlarsak, *hüsn-ü siyasetle* çözüme ulaştırılması amaçlanır. Bâki'nin vezinli ifadesiyle "Devlet âheste gerektir..." Hüsn-ü siyaset, siyasi otoritenin *müdebbir* ve *itidal* üzere hareketini gerektirir. Vasatta seyretmek, ifrat ve tefritten kaçınarak siyaset etmek, tercih edilen, genellikle kabul gören bir siyaset oluyor.[23] Hüsn-ü siyaseti bulmanın yöntemi olarak genellikle meşveret usulü gösterilir. Meşveret, Taşlıcalı Yahya'nın terimleriyle "makul"ü bulmak için gereklidir. Bizans, bu türden uygulamalarını *oikonomia* siyaseti diye adlandırıyordu.[24] *Oikonomia* siyaseti, kırıp dökmeden hem ideal olana bağlı kalma, hem günün gereği sorunları ölçülü kalarak çözme becerisini işaret ediyordu.[25] Bir tür bunalıma veya yeni durumlara ustaca tedbirlerle uyma yönetimi diyelim... Ancak çözüm, özellikle de çözüme yönelik *tedbirler,* her ne kadar güncel ihtiyaçların gerektirdiği *tedbirler* bile olsa, mutlaka ideal olana uygun olmak zorundadır. Osmanlı hukuk ve siyaset uygulaması, bu nedenledir ki, zaruret hâliyle ideal arasına sıkıştırılır. Bu amaçla fıkıh hep *hile-i şeriye* yöntemiyle ve "âheste" davranarak eğilip bükülmüştür. Önce zarurete uygun karar ve çözümler, ardından ideal çerçeveye uygun gerekçeler gelir. Siyasi otoritelerin katında âlim fakih, iyi hukukçu, kara kaplı kitaba uydurmasını bilen fakihtir. Kanun da, ilkeler de esnetilebilir veya çevresinden ustalıkla dönülebilir şeylerdir. Dolayısıyla hukuk, *a priori* değil, hep *a posteriori* işler. Bu alışkanlıkların modernleşme dönemlerinde de sürdürüldüğünü unutmamak gerekiyor. Örneğin, günümüzde bile yasalar, tüm yurttaşları ve kamu otoritele-

22 "Zabt-ı memâlik ve muhâfaza-i re'âyâ onlara [yöneticilere] vedî'a olmağla". Unutmamak gerekir ki, Mustafa Âli'nin kendine yakıştırdığı sıfatlardan biri "hadim'ül-ahali"dir. Keza III. Selim'in dilinde "halka hizmet, [kendisi için] mahz-ı safa"dır. Yani tam bir mutluluktur.

23 Cemil Oktay, "'...Ve bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirler'; Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar", *İ.Ü., Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, N. 40, Mart 2009, s. 43-51.

24 Hélène Ahreweiler, *L'Idéologie Politique de L'Empire Byzantin*, PUF, 1975, s. 142.

25 Alain Ducelier, *Les Byzantins, Histoire et Culture*, Seuil, 1988, s.51.

rini bağlayan ciddi kurallar olarak görülmezler. Kanımca bu, Türk siyasi hayatının öteden beri süregelen müzmin rahatsızlıklarından biridir. Yasalar, hiçbir zaman iktidarların üstüne çıkamamıştır. Yasalar, iktidar gücünün beğenisine uygun düştüğü ölçüde uygulanırlar. Dolayısıyla yasalar, iktidarın işine geldiği ölçüde yasadır. Bu açıdan da yasa olmaktan çıkar. Her kurum ve kişinin üstünde evrensel anlam içeren yasa düşüncesi, ciddi ölçülerde cılız kalmaktadır. Bağımsız yargı, yargıç teminatı, idarenin yansızlığı türünden sorunların çözüme ulaştırılamamasının gerisinde yatan temel nedenleri bu açılardan da düşünmek gerekir.

Çark-ı felek anlayışını sadece Osmanlı kültürüne ilişkin bir anlayış gibi görmemek gerekiyor. Ünlü Ortaçağ tarihçisi Jacque Le Goff'un tespitlerini izlersek, *La roue de fortune,* orta zamanların yaygın anlayışları arasındadır.[26] Zamana hükmeden güç, *La roue de fortune,* Türçesiyle *Çark-ı felek*'tir. Çark-ı felek, denetimimiz dışında cereyan eden hayatı işaret eder. Bu denetim dışındaki döngüyle amel etme zorunluluğu vardır. Bir bakıma çark-ı felek zamana ve zamanın getirdiklerine katlanma hâlidir. Faal, hayata katlanmayıp hayatın üzerine yürüyen, bu anlayışıyla hayata hükmeden bir birey ve bu türden bireylerden oluşan toplum söz konusu değildir. Organcı denge anlayışının yaygın kabul gördüğü, değerler ve statülerin hiyerarşik bir hat izlediği geleneksel tarım toplumlarını tamamlar. Osmanlı değerler sistemi hiyerarşisini belki en iyi anlatan tespitleri Üstad Şekip Tunç'a borçluyuz. Tunç, Osmanlı divan edebiyatını işaretle der ki,

> Divanlarda evvela Allah'ın tazimi, sonra Peygamber ve evliyaların tebcil edilmesi ve bundan sonra kaside denilen şövalye methiyelerinin gelmesi, şahsi his ve heyecanların terennümü olan gazellerin en sonraya bırakılması, ideal kıymetlerin ne suretle mertebelendirildiğini gösterir. Sıra ve sıraya göre saygı, orta zamanların en kuvvetli içtimai disiplinini teşkil ettiği için umumiyetle riayet edilmiştir.[27]

Toplumun yapısı ve içerdiği statüler de hiyerarşiktir. Bu yapı, Ortaçağ organcı anlayışının dillendirdiği hâliyle aynı zamanda "insan vücudu" gibidir ve dengede olduğu zaman düzen yerindedir; sorun yoktur. Toplum, üç sınıftan, sırasıyla *ulema, leşker* ve nihayet *reaya*'dan oluşur. Naima, bunlara bir de esnafı katar. Bu sınıflar, orta zamanlar Batı Avrupa siyasi düzenlerinde de aynıdır. Hiyerarşik dizinde, *oratores, bellatores ve laboratores* sınıfları var-

26 Jacques Le Goff, *La Civilisation de L'Occident Médiévale*, Flammarion, 1982, s. 140.
27 Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar Mecmuası*, N. 1, s. 30.

dır. Wessex Krallığı, çok farklı değildir. Orada da, toplum ve siyasi düzen benzer üç sınıf üzerine bina edilmiştir. Bunlar, *gebedmen; fyrdmen* ve *weorcmen*'den oluşur.[28] Charles Loyseau'nun 17. yüzyıl başındaki sözcükleriyle "Tanrının evi [yeryüzü beşeri düzeni] tek gibi görünse de aslında üç gözden [toplumsal sınıflardan] oluşur."[29] Loyseau'nun sözcüklerine dikkat edilirse, toplum tanrısal bir yapıdır; başka bir deyimle yaratılmıştır; oluşan bir şey değildir. Kınalızâde Âli de toplumu ilâhi varlığın yeryüzündeki bir yansıması gibi görür ve peygamberlik dâhil her sıfat adalet gereğidir.[30] Bu konuda Âli'nin toplum anlayışı Bizans'ın entelektüel imparatoru Porfirogenetis ile benzeşir. Erguvani imparator, yazılarında "yeryüzünün semavî olanı aynen yansıttığını" savunuyordu.[31] Toplum yapısı da, toplumu yöneten imparator da Tanrı iradesiyle oluşmuştu; değiştirilemezdi; sonsuza kadar kalıcıydı. Bireylerin toplum içindeki yerlerini itirazsız kabullenmeleri âdeta ibadet hükmünde görülmüştür. İşaret edilen bu üç sınıfın oynadığı "kutsal" oyun, Batı coğrafyalarında Le Goff'un ifadesiyle bir oyunbozan tarafından bozulmuştur. Oyunbozan aktör, burjuvazidir.[32] Oyunun bozulması, toplumun tanrısal değil insani, dolayısıyla değişebilir olması gerçeği sonucudur. Oyun biraz da rönesansla ve rönesansın zihniyet düzleminde getirdiği yeniliklerle bozulmuştur.

Rönesans kalemlerinden Machiavelli'nin orta zamanların *la roue de fortune* anlayışından hareketle *la fortuna* kavramını üretmesi yeni zamanların da habercisidir. Aynı kalemin "yeni düzen" arayışlarını tamamlar.[33] Floransalı yazarın *la fortuna*'sı, biraz eskinin uzantısıdır; biraz da yeniyi anlamaya ve yeniyi kurgulamaya çalışır. Ortaçağ'ın Kuzey Afrikalı usta tarihçisi İbni Haldun da *la fortuna* anlayışını *baht* sözcüğüyle nitelendiriyordu.[34] *Baht* da, hayatın içinde ve irademiz dışında önümüze gelen beklenmeyen koşulları tanımlıyordu. İradeyle birlikte insani eylemlerin sonuçlarını tayin ediyordu. *Baht* veya *La fortuna*, sadece siyasi eylemlerin önüne çıkan engelleri değil, aynı zamanda fırsatları da işaret eder. Siyasi eylem, *La virtu*'nün *La fortuna*'yı değerlendirerek kamusal alanda başarılı olmasına yönelikti. *La virtu,* ahlâki bir değeri değil, daha çok ve özellikle siyasi bir değeri ifade eder. Cesaret, ka-

28 Geroges Duby, *Les Trois Ordres ou L'İmaginaire du Féodalisme*, Gallimard, 1976, s. 127, 128.
29 Georges Duby, *a.g.e.*, s. 11.
30 Kınalızâde Âli, *Ahlâk-i Âlâi*, Bulak baskısı, 1833, s. 47.
31 Ahreweiler, *a.g.e.*, s. 142, 147.
32 Le Goff, *a.g.e.*, s. 240.
33 Nicolas Machiavelli, *Le Prince*, Gallimard, 1962, s. 49, 107.
34 Ibn Khaldûn, "Discours sur L'Histoire Universelle", *AL MUQADDIMA*, (Fransızcası: Vincent Monteil), Sinbad, Paris, 1997, s. 431. Türkçesi Cevdet Paşa tercümesi olarak mevcuttur. Başkaca çevriler de vardır.

rar alma ve önünü görebilme gibi yetenekleri içerir. Aynı zamanda *müdebbir*, Yunanca dilinin sözcükleriyle, *phronimos* kişiliği betimler.

Osmanlı yöneticilerinin, önlerine gelen koşullar çerçevesinde ve geçmişten beri süregelen mitlerini de kullanarak yeni bir sistem oluşturmak veya modernleşme döneminde itibar ettikleri hedefi anlatan söylemleriyle "âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırasına ulaşmak" için belli bir *La virtu* örneği sergilediklerini söyleyebiliriz. Tanzimat'la birlikte, eskinin *temeddün* kavramından hareketle ve geçmişin *altın çağ* kalıbını geleceğe yansıtarak, yeni siyasetleri meşrulaştırma becerisini gösterdiler. Cumhuriyetin kurucu kuşakları, böyle bir iklimin içinde yetiştiler ve yetiştikleri iklimin gereği yeniliklere tereddütsüz açıldılar. Dünün mitsel kalıpları, onların tarih içindeki amellerini önceki kuşaklarda hep olageldiği gibi alttan alta belirledi. Bu tespit yerinde bir tespit ise, Cumhuriyetin başlangıç dönemlerindeki yenilikleri *kopuş* diye adlandırmak, kaba ve yüzeysel bir tahlil olmaktan öteye geçemez.

2

"Hum" Zamiri'nin Serencamı: *Kanun-ı Esasî'nin İlanına Muhalefet Üzerine Bir İnceleme*

GİRİŞ

Ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğine girerken, Osmanlı siyasi sisteminin karşılaştığı önemli değişimlerin başında, Kanun-ı Esasî ilanı ve bunun doğal sonucu olan Meclis-i Mebusan'ın 1877 Martı'nda küşadı gelir. Bir bakıma, Kanun-ı Esasî'nin ilan edildiği 23 Aralık 1876 tarihini, yüzyılı aşan parlamento yaşamının ve anayasacılık geçmişinin milat noktası olarak düşünebiliriz. Bu tarih, gravürlerden öğrendiğimize göre, İstanbul'un yağmur altında olduğu bir gündür ve aynı gün Kasımpaşa Bahriye Nezareti'nde uluslararası İstanbul Konferansı'nın Balkan sorunlarına çözüm bulmak için toplandığı tarihtir.

O günlerin yönetim kadroları tarafından bu miladın nasıl yaşandığını bilmek, sonraki dönemlerin siyasi gelişmelerini anlamaya yarayacak önemli ipuçlarının yakalanmasını sağlayabilir. İpuçlarına ulaşmanın başlıca yollarından biri, Kanun-ı Esasî'nin ilanına muhalefetin özelliklerini tanımayı gerektiriyor. Görüleceği gibi, Yeni Osmanlıların 1866 ortalarından beri yürüttükleri anayasacılık hareketlerine karşı sergilenen muhalefetin anlaşılması, yalnızca I. Meşrutiyet düzeninin neden çok kısa soluklu kaldığı sorusunu yanıtlamakla kalmaz; aynı zamanda, Osmanlı siyasi üslubunun derinlerde kök salmış özelliklerini de gün ışığına çıkartabilir.

Kanun-ı Esasî üzerindeki en hararetli tartışmaların sonuçta bir gramer tartışmasına dönüşmesi, günümüzde belki birçok kişiye yadırgatıcı görünebilir. Ne var ki, "Hum" zamirinin kimleri belirlediği sorusunun yanıtı, tartış-

maların en can alıcı noktasını oluşturmuştur. "Hum"a verilen anlama göre, anayasa ve onun getireceği yenilikler arasında Meclis-i Mebusan meşru veya gayrimeşru olabiliyordu. Dahası, "Hum"un anlamı, o gün için yorumcusuna ikbâl kapılarını ardına kadar açabildiği gibi, sürgün yollarını da işaret edebiliyordu. Böylesine önemli hâle gelen "Hum" zamiri tartışması nereden kaynaklanıyordu?

Âl-i İmran Suresi'nde "Veşavir hum fi'l-emr" denilmişti. "Bir hüküm verirken, bir şey yaparken onlara [hum] danışınız" diye ifade edilebilecek bu Kur'an ayetindeki "onlar"dan kimlerin anlaşılması gerektiğine gelince, yaklaşımlar o denli farklı olabiliyordu ki, taraflardan birine göre diğeri, en ölçülü deyişle "fesat erbabı"ydı. Sonuçta, Osmanlı siyasi üslubunun değişmez kuralı işledi ve iktidar yorumunun karşısında kalan yorumlayıcıları "fesat erbabı" diye nitelendirdiler. Üstelik resmî dille "nefy" ettirdiler. Çok kısa bir süre sonra ise, iktidar dengeleri değişmesi dolayısıyla bu kez de anayasacılardan bazıları ki onlar arasında bizzat yeni seçilip gelen meb'usları da saymak gerekir; "fesatçı" sayıldılar ve sürgüne gönderildiler. Bilindiği gibi, sonradan otuz yılı aşkın bir dönem boyunca, Kanun-ı Esasî ve Meclis-i Mebusan adlandırmaları başta gelmek üzere, bu kurumları anımsatan her türlü sözcük sansür konusudur. Telaffuz etme cesareti gösterenler de başlarını ciddi belâlara sokarlar. Sözcüklerin yeniden gündeme açıkça gelebilmesi için tüm bir Rumeli'nin ayağa kalkması ve Sarayla Bâbıâli'yi tehdit etmesi gerekmiştir.

"HUM" VE İKTİDAR

19. yüzyıl Avrupa tarihinin en temel özelliklerinden birisi, siyasi iktidarın giderek daha fazla halk yığınlarına dayanması olgusudur. Genel oy henüz birçok ülkede geçerli olmamakla beraber, Batı'nın önde gelen ülkeleri, halkı temsil eden parlamentolarla yönetilmektedir. Siyasal iktidarlar artık halk yığınlarının eğilimlerine kulak vermektedir. Örneğin Tanzimat yıllarının kalemlerinden Sadık Rıfat Paşa, bir risalesinde kamuoyunun Avrupa ülkelerinde ne denli etkili olduğunu anlatır. Paşa'nın kendi deyişiyle, "...mizac-ı asr ve efkâr-ı zamâne cûş-u huruşa gelmiş bir nehre şebihtir. Ve cihanda def ve izâlesi muhal olan ahvâlden biri, itikâd ve diğeri efkâr-ı ammedir".[1] Bireyin,

1 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyyesini Mutazammın Risale", *Muntahabat-ı Asar*, Yeni harflerle yayınlayanlar: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I 1839-1965*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No. 1874, s. 39. Aynı metnin daha sade bir dille örneği için bkz. Abdurrahman Şeref, (Sadeleştiren: Mübeccel Nami Duru), *Tarih Söyleşileri*, İstanbul, 1980, s. 108. Sadık Rıfat Paşa için bkz. Ali Fuat, "Rical-i Tanzimattan Rıfat Paşa", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, Yeni Seri, Cilt I, Sayı 1-2, Letafet Matbaası, İstanbul, 1930.

içinde bulunduğu toplumsal statüden bağımsız olarak bir değer hâline geldiği Batı toplumlarında, bu bireylerden oluşan halk, siyasi iktidarın âdeta yeni tanrısıdır. Meşruiyet halktan kaynaklanır; iktidarların izleyeceği siyaseti, sonuçta halkın eğilimleri belirler. Özetle, Batı Avrupa toplumları giderek artan bir biçimde "demos"un egemen olduğu toplumlar hâline gelmektedir.

Oysa Osmanlı toplumu geçen yüzyılda hâlâ daha geleneksel bir toplumdur. Başka bir ifadeyle, birey, toplumsal statüden bağımsız değerlendirilen bir varlık değildir. Toplum, hukuk açısından eşitleşmiş bir toplum manzarası göstermez. Hukuk, eşit bireylerin ilişkilerini düzenleyen bir hukuk değil, statüleri düzenleyen bir hukuktur. Tanzimat'la başlayan yenileşme girişimlerinin başarıları henüz bu alanda pek cılızdır. Müslim veya "gayrimüslim" olmak, birçok hukuki ilişkiyi düzenleyen temel bir ölçüdür. Bireyi, içinde doğup büyüdüğü etnik ve dinsel cemaati şekillendirir. 1839'dan beri Hat'lar ve Ferman'lar ne derlerse desinler, Osmanlı insanının kafasındaki yerleşik değerler açısından bireyin statüsü her şeyden önce gelir. Ait olduğu cemaate göre, ya da toplumsal hiyerarşideki sırasına göre, herkesin hakkı ve hukuku ayrıdır; herkesin "haddi" bellidir. Tanzimat'ın bütün yenileşme çabalarına karşın, 1870'li yıllarda, vergi açısından bile bireyin dinsel cemaati önemli bir ölçüdür. Yeni açılan okullarda Müslüman çocuğu ile Hıristiyan çocuğunu yan yana oturtmaktan, Müslüman olmayanların askere alınmalarına kadar her şey yerleşik değerleri altüst eden sorunlardır.

Bütün bunların yanı sıra, Osmanlı insanı geleneksel toplumun kurumlarını yüzyılın başlarından beri yadırgamaya başlamıştır. Tanzimat'la birlikte, geleneksel olanın, bir kısım bireyler tarafından yadırganır ve rahatsız edici bulunmasının daha da hız kazandığını biliyoruz. Bu anlamda Tanzimat, farklı zihniyetlerin, farklı görüşlerin yaşamın birçok safhasında derinden derine çatışmaya başlamasının bir adıdır.[2]

Yukarıda işaret edilen gramer tartışmasının altında yatan asıl neden de işte bu çatışma oluyor. "Hum"u yalnızca Müslümanlarla sınırlandırmak, ya da "Hum"dan dinsel cemaati ne olursa olsun bütün ahaliyi anlamak, zihniyet farklılıklarına göre belirlenen değişik yorumlardır. Bu arada kafalarda kimi belirliyor olursa olsun, "onlar"a danışma fikrini bile zor benimseyenler vardır. Fetva Emini Halil Efendi'nin anlayışı örneğin böyledir. Abdülaziz'in halledilmesi için "çarşaf kadar fetva" vermeye hazır Halil Efendi, halkın eği-

2 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İçtimaî Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

limlerinin yansıyacağı bir meclis önerisi karşısında olağanüstü bir ürkeklik gösterir. Anayasa tartışmalarının yapıldığı Meclis-i Mahsus'da söylenen şu sözler onundur:

> Siz devlet adamlarısınız. Cümleniz akıllı ve umurdidesiniz. Anadolu'nun, Rumeli'nin bir takım cahil insanlarını toplayıp da onlardan rey veya tedbir mi alacaksınız? Her işi âdilâne görünüz. Şayet bir meselede şüpheniz olursa Fetvayı Şerif'e müracaat ediniz.[3]

Fetva Emini, bu sözleri çok köklü bir geleneğin temsilcisi sıfatıyla söylüyordu. Hükümet etmenin temsil yeteneğini değil, malûmat sahibi ve umurdide olmayı gerektirdiği bir sistemde, "bir takım cahil"lere danışmak ve onların "rey"lerini almak ciddi bir iş olamazdı. Fetva Eminliği'nin bu görüşünde yalnız olmadığını belirtmek gerekiyor. Örneğin Sadrazam Rüşdü Paşa'ya göre, "meşrutiyet idaresinde vatandaşlarda kabiliyet yoktur. Ahalinin hürriyetinde her türlü mazarrat vardır."[4]

Kısacası, yerleşik Osmanlı zihniyeti açısından, siyasi iktidar ilişkilerinde ve iktidarın kullanılması konusunda "onlar"ın yani halk faktörünün yeri olmaması gerekir. Siyaset daha çok seçkin işi, bilme, devlet idaresinden anlama sorunudur. Bu açıdan bakıldığında, geleneksel anlayışa göre yorumu ne olursa olsun, "Hum", siyasetin temeli olamaz.

Kanun-ı Esasî çerçevesinde siyasi iktidarı sınırlandırmaya gelince, buna da gerek olmadığı geleneksel kalıplarla ifade ediliyordu. Cevdet Paşa'ya göre, "Madem ki makam-ı muallay-ı saltanata bir padişah-ı âkil cülus etmiş[ti]. O halde Kanun-u Esâsî'nin ilanına lüzum kalmamış[tı]."[5] Muhafazakâr kanadın bu ünlü ismi, kuşkusuz bu sözleriyle "makam-ı muallay-ı saltanat"a oturan Abdülhamid'e yaranma gayreti içinde değildir. Ancak düşünce tarzı her unsuruyla gelenekseldir. O gelenek de, siyasi iktidar karşısında güvenceyi, belirli, herkese ve her durumda uygulanabilir *a priori* yasal düzenlemelerde değil; iktidar sahibinin erdeminde arayan anlayışa dayanır.

---

3 Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılap*, Berksoy Matbaası, İstanbul, 1958, s. 50. Yaklaşık bir yüzyıl sonra söylenen ve Cevdet Kerim İncedayı'ya mal edilen şu sözler, Halil Efendi'nin ifadesiyle ne kadar da uyuşur: "Ülkenin yönetimini Hasolara, Memolara [veya Hüssolara da olabilir] bırakacağız". Bkz. Turan Güneş, *Araba Devrilmeden Önce*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1982, s. 101.

4 Süleyman Paşa, *a.g.e.*, s. 48-49.

5 Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *Belleten*, Cilt VI, Sayı 21-22, 1942, s. 57. Keza bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VIII, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1983, s. 221. Ahmet Saib, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı*, Kahire, 1326, s. 72.

"KİTAP" VE OLAYLAR

Gerçekten geleneksel siyasetin kalıpları arasında "Hum"un yeri yoktu. Meşveret geleneği nihayet cemaatin akıllı (*âkil, yanı sıra müdebbir*) ve işbilir tanınanlarına danışmayla sınırlı bir gelenekti. Temsil yetkisine sahip bir parlamento ise yeni ve çok farklı bir kurum oluyordu. Osmanlı yönetimi, alıştığı siyaset şemasını güncel olayların etkisiyle zorlamak durumunda kaldı. Kitabın "onlara danışınız" sözü, başta Yeni Osmanlılar olmak üzere birçoklarının aklına gelen sihirli ve inandırıcı bir formüldür.

Kanun-ı Esasî'nin ve genelde meşruti rejimin İslâm geleneklerine uygun olduğunu, dahası "gerçek" ve "ilk" İslâm'ın meşrutiyetçi olduğunu Yeni Osmanlılar öteden beri savunup duruyorlardı.[6] Bu şekilde, herhangi bir yeniliğin İslâm geleneğine göre meşrulaştırılması, Osmanlı kamusal yaşamında sık görülen bir yaklaşımdı. Günün ihtiyaçlarını yanıtlamak amacıyla oluşturulan siyasetler, meşruiyetlerini güncel olana değil, hep yoruma açık ideal bir çerçeveye atıf yapılmak suretiyle açıklanmışlardır. Bu meşrulaştırma üslubu, son tahlilde kendisine atıfta bulunulan çerçevenin, örneğin Şeriat'ın ne olduğu sorusunu yanıtlamaya dayanır. Kanun-ı Esasî tartışmalarının çok yoğun olarak sürdüğü günlerde yayınlanan, Esad Efendi'nin *Hükümet-i Meşruta Risalesi*'nde bunu açıkça görürüz. Esad Efendi, "Bizim hükûmetimiz esasen şeriatla mukayyed olduğundan hükûmet-i İslâmiyyedir. Binaenaleyh hükûmet-i meşrutadır" diye yazar.[7] Esad Efendi açıkça diyor ki, meşrutiyet düzeni, İmparatorluk için yeni bir şey değildir. İslâmiyet akidelerine göre esasen meşrutiyet olmalıdır.

1870'li yılların başları, Osmanlı yönetiminin derinden yaşadığı bir bunalım dönemidir. Her şeyden önce Âli Paşa'nın ölümüyle birlikte Bâbıâli ciddi bir otorite boşluğu geçirmektedir.[8] Paşa'nın ölümünü "artık şimdi padişah oldum"[9] diye karşılayan Abdülaziz, beklentisinin tersine keyfince padişah olamamış, Osmanlı bürokrasisi ise, Mahmud Nedim Paşa'nın elinde dama taşı gibi oynanır hâle gelmiştir.[10]

Diğer taraftan Mahmud Nedim ve Midhat Paşa hizipleri arasında iktidar çekişmesi vardır. Abdülaziz'in padişahlığı, halledildiği güne kadar bu çe-

---

6 İhsan Sungu, "Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I.*

7 Esad Efendi, "Hükümet-i Meşruta", Yeni harflerle yayımlayan: Z. Toprak, *Boğaziçi Üni. Der.*, Cilt 6, 1978.

8 İbnüllemin Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, Cilt I, İstanbul, 1969, s. 27. İbnülemin, "Âli Paşa'nın ahirete intikali daire-i devlette hâli değiştirdi" diye yazıyor.

9 *A.g.e.*, s. 28-29.

10 *A.g.e.*, s. 279, 280-281, 289.

kişmeyi saraydan izlemekle geçer. Özetle, Bâbıâli'nin rakipsiz patronu Âli Paşa'nın ölümünü izleyen beş yıl, bir yazarın deyimiyle "kaos dönemi"dir.[11] Önce Bosna ve Hersek, onların ardından Bulgaristan ayaklanmaları bu kaosu daha da yaygınlaştıran olaylardır. Kaos, İmparatorluğun merkezinde ilk işaretini Mayıs 1876 başındaki Talebe-i Ulûm hareketiyle verir.[12] Artık "Meşrutiyet", "Konstitüsyon", "Kanun-ı Esasî" sözcükleriyle ifade edilen yeni bir rejim arayışı, Yeni Osmanlıların yayınladıkları fikirlerin arasından çıkmış, İstanbul'un sokaklarına inmiştir. Ne var ki, bir Fransız tarihçisinin kendini beğenmiş tavrıyla dediği gibi, İstanbul'da, Divanyolu'nda ve Sirkeci'de "konstitüsyon" isteyenler, "isteklerinin somut olarak ne anlama geldiğini bilecek durumda değillerdir."[13]

Midhat Paşa'nın önderliğini yaptığı anayasacıların yönlendirdiği Talebe-i Ulûm hareketi sonunda, Bâbıâli'den Mahmud Nedim Paşa, Saray'dan da Abdülaziz uzaklaştırıldı. Bu her yönüyle askerî bir darbe sonucu gerçekleşti. Darbenin temel amacı da, bir kısım darbeciler açısından meşruti bir rejim kurmaktı. Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılâp*'ta bu noktayı açıkça belirtir: "...Tebeddül-ü saltanat hâl-i hazır istibdadı vikaye için olmadı. Herkes milletin istikbalini temin için bu fedakârlığı deruhte etti".[14]

"...Tebeddül-ü Saltanat" konusunda anlaşan ekibin, kurulması düşünülen yeni rejim üzerinde sanıldığı kadar aynı görüşlere sahip olmadığını görüyoruz. Şeyh-ül-Vüzera Namık Paşa'nın hiç değilse yalnızca Müslümanlardan bir meclis kurulması önerisi bile "ruj" (kızıl ve ihtilalci) olmakla nitelendirilecektir.[15] Başka bir deyişle, "ahaliyi" temsil yetkisine sahip meclis açılması ve iktidarın anayasa hükümleriyle sınırlandırılması, "aşırı", dahası fazla "ihtilalci" bir çözümdür. "Ruj olma"ya Osmanlı yöneticilerinin rıza göstermesi, Balkanlar'daki ayaklanma girişimleri ve savaşın doğurduğu uluslararası bunalım sonucunda mümkün olacaktır. Avrupa diplomasisi, yönetimden

---

11 Roderich H. Davison, *Reform in The Ottoman Empire 1856-1876*, Bölüm VIII, Princeton University Press, 1963.

12 Süleymaniye ve Fatih Medreselerinin öğrencileri, İbnülemin'in yazdığına göre, "Devlet ve memleketin hukuk ve istiklâli pamali ada olduğu bir zamanda derslerle iştigal, muvafıkı hamiyyet ve diyanet değildir" diye düşünmektedirler. *A.g.e.*, s. 300-301. Talebe-i Ulum hareketinin bir tahlili için bkz. İlter Turan, "Osmanlı İmparatorluğu Son Döneminde Öğrenci Siyasal Faaliyeti", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 29, No. 1-4, 1969-1970. Keza André Daniel, *L'Année Politique, 1876*, Paris, 1877.

13 Frantz Despagnet, *La Diplomatie de Troisiéme République et Le Droit des Gens*, Sirey, Paris, 1904, s. 39.

14 Süleyman Paşa, *a.g.e.*, s. 49. Darbecilerin siyasi eğilimi konusunda bkz. Henri Eliot, *Bir Hakikatin Tezahürü*, İstanbul, 1946, s. 12.

15 *A.g.e.*, s. 49.

Balkanlar'da ciddi ıslahat yapmayı ve Sırbistan'la savaşın durdurulmasını talep ettiğinde, Osmanlı siyasi sistemi sözcüğün tam anlamıyla ağır bir baskı altındadır. Bu baskıdan kurtulmak ve uluslararası talebi yanıtlama yöntemi olarak bulunan çözüm, "rujluğa" razı olmaktı. Anayasa ilanında ve Meclis-i Mebusan'ın açılması konusunda bütün bir 1876 yaz ve güz aylarını kararsızlıkla geçiren Bâbıâli'nin önde gelenleri, nihayet Kanun-ı Esasî'yi ilana karar verdiler. Sadrazam Rüşdü Paşa'ya atfedilen şu sözler ilginçtir: "Teklifat-ı Hariciye sırasında böyle bir şey gösterilmek [Anayasa'yı ilan] mecburiyeti olmasaydı muvafaktıma ihtimal yoktu."[16]

1876 Güzü'nde dış baskıların doruk noktasına ulaştığı bir sırada, bu baskılara karşı direnmenin yöntemi olarak Kanun-ı Esasî görülmüştür.[17] Kanun-ı Esasî'ye böylesine önemli bir işlev yükleyenler arasında, Âl-i İmran Suresi'nde geçen "hum" zamiri, yalnızca Müslüman olanları değil, Müslüman olsun veya olmasın bütün Osmanlı ahalisini kapsamalıydı.

Abdülaziz'i halledenler, önce Kanun-ı Esasî'yi ilan etme amacına V. Murad ile ulaşabileceklerini umuyorlardı. Olayların gelişmesi, örneğin Sırbistan ile savaş hâli, yeni padişahın sağlığının bozuk olması ve özellikle Bâbıâli'nin meşruti rejim konusundaki isteksizliği gibi bir dizi neden, Anayasa'nın ilanı sorununa bütün bir yaz boyunca ara verdirdi. Sağlık gerekçesiyle halledilen V. Murad'ın yerine saltanat makamına geçen Abdülhamid'den, başta Midhat Paşa olmak üzere meşruti rejim yanlıları güvence istediler. Bu güvencenin yazılı hâle getirileceği metin olan Cülus Hattı'nın ilanı, geleneklerin aksine bir hayli gecikmiştir. Gecikmenin ana nedeni ise anayasal rejim yanlıları ile böyle bir rejime karşı olanların, kozlarını ileride paylaşmak üzere lastikli sözcükleri bulmada karşılaştıkları güçlüklerdir. Açıkça meşruti rejimi ve meclis önünde sorumlu hükümet sistemini öngören Midhat Paşa'nın metni, karşıt gruplar tarafından benimsenemez olarak nitelendi. Gecikmeli olarak yayınlanan *Cülus Hattı* gerçekten esnek ifadelerle doludur. İktidar dengesi ve olayların anayasacılar lehine gelişmesiyle, 1876'nın Ekim ve Kasım aylarından itibaren, Kanun-ı Esasî ilanı tek siyaset seçeneği haline geldi. Balkanlar'a ilişkin uluslararası ıslahat ve özerklik isteklerini etkisiz kılmanın, Osmanlı sistemi açısından biricik yolu, bütün bir İmparatorluğu içine alan yenileşme atılımı olmuştur.

Neresinden bakılırsa bakılsın, Kanun-ı Esasî, hiç değilse ilan tarihi itibariyle, özünde dış siyasetin, dış baskılardan korunma amacının bir vasıtası

16 B.S. Baykal, *a.g.m.*, s. 52.

17 Cte Charles de Moüy, "Souvenirs d'un Diplomate", *Revue des Deux Mondes*, Cilt CLVII, Février 1900, s. 617, 620-621.

olarak belirginleşiyor. Mahmut Celalettin Paşa da Midhat Paşa tarafından Kanun-ı Esasî'nin ilanını, "dıştan yapılan tekliflerin güzellikle savuşturulmasına tesirli bir çare" olarak görüldüğünü belirtir.[18]

Kanun-ı Esasî'nin kabulü son tahlilde ne Ahmet Midhat Efendi'nin "entrika ipinin ucu"nu görme ihtiyacına bir cevaptı; ne de Türkistan'ın diğer Erbab-ı Şebabı'nın (Yeni Osmanlılar kendilerine bu adı veriyorlardı) yüksek Osmanlılık ülküsünün uygulama alanına konulmasıydı. Asıl amaç, Hariciye Nazırı Saffet Paşa'nın ifadesiyle "inkılâb-ı mühim karşısında" Tersane Konferansı'nı "zaid" kılmaktı.[19] Özetle Kanun-ı Esasî'nin ilanı, Aralık 1876'da her yönüyle bir *hikmet-i hükümet* (*Raison d'Etat*) işidir. Bosna, Hersek ve Bulgaristan'a yarı özerk rejim isteyen Tersane Konferansı heyetine inandırıcı bir öneri götürme siyasetidir. Hiç değilse Osmanlı yönetiminin büyük çoğunluğu açısından, Kanun-ı Esasî'nin temelde yatan amacı budur.

Dolayısıyla Kanun-ı Esasî'ye muhalefet etmek de, özünde belirli bir rejim tercihine muhalefet olarak değil, *Raison d'Etat* anlayışına karşı çıkmak olarak anlaşılmıştır. Hikmet-i hükümeti belirleyen olaylardı. Değişik bir ifadeyle güncel olan, yaşamın gerekleri olan her şeydi. Bunlar da esas itibariyle dünyevi unsurlardır. Dünyevi unsur olmaları dolayısıyla zamanla ve mekânla sınırlıdırlar. Ne var ki, İslâm'ın ve Osmanlının siyasi yönetim geleneğinde meşruiyet güncel olanda değil, zamanı ve mekânı aşan ideal şemalar çerçevesinde açıklanır. Bu gelenekte, gerekirse ideal zorlanır; böylelikle olaylar ve güncel ihtiyaçlar, meşruiyetin kaynağı olmaksızın, asıl meşruiyet kaynağı olan ideal şemaya uydurulur. İdeal şema olarak Şeriat, gerekli görüldüğü zaman her şeyi içine almaya elverişli bir çerçevedir. A.F. Başgil'in deyimiyle "o, boş bir ambar"dır.[20] Kanun-ı Esasî'nin ilanındaki gerekçe de hemen her siyasi girişimde olduğu gibi, ideal şema ile güncel zorunluluk arasına sıkıştırılmıştır. İdeal şemanın olası öteki yorumlarına ise iktidar dışındaki muhalifler sa-

---

18 Mahmut Celaleddin Paşa (haz. İsmet Miroğlu), *Mir'at-ı Hakikat*, Berekât Yayınları, İstanbul, 1983, s. 175. Burada özenle belirtmek gerekir ki, Midhat Paşa'nın Anayasa ilanını yalnızca dış siyaset sorunu olarak görmediği açık bir gerçektir. Anayasal meşruti rejim istekleri, Abdülaziz'in ilk saltanat yıllarına kadar uzanır. Yeni Osmanlılar ise bu tür isteklerin militan kadrosunu oluştururlar. M.C. Paşa'nın ifadesini değerlendirirken Kanun-ı Esasî'ci bir kadronun varlığını ve bu kadronun Midhat Paşa tarafından yürütülen önderliğini gözden ırak tutmamak gerekiyor. Ancak, 1876 Aralık ayında Kanun-ı Esasî'nin ilan edilmesi, daha çok dış siyasetin dinamiklerinden yola çıkılarak mümkün olmuştur.

19 Ahmet Saib, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı*, Kahire, 1326, s. 74.

20 Olaylar zorladığı ve gerekli görüldüğü zaman, ideal şema olarak Şeriat her şeyi içine almaya elverişli bir çerçevedir. A. F. Başgil'in deyimiyle "o, boş bir ambar"dır. Bkz. A. F. Başgil, *Türkiye Siyasi Rejimi ve Anayasa Müesseseleri*, Ders Notları, Teksir, İstanbul, 1955, s. 20.

hip çıktılar. İktidarın, Anayasa'nın Şeriat'a uygun olduğunu savunduğu yerde; muhalifler, bunun hiç de böyle olmadığı konusunda direndiler.

"ÂLEM-İ MEDENİYETİN TERAKKİYAT-I HAZIRASI"[21]

Denememizin ara başlığında kullandığımız bu ifade bizim bugün "çağdaş uygarlık düzeyi" diye adlandırdığımız ülkünün geçen yüzyıldaki (19. yüzyıl) söyleniş biçimidir. Dolmabahçe Sarayı Muayede Salonu'nda Küçük Sait Paşa'nın okuduğu Abdülhamid'in Meclis-i Mebusan'ı açış nutkunda geçer. Benzer bir başka söz de Kanun-ı Esasî'nin mimarlarından Midhat Paşa'ya aittir. Paşa'ya göre Kanun-ı Esasî'nin ilanı, "Devlet-i Aliyye'nin terakkiyat-ı asriye yolunda komşularıyla hemrû [olması] için"di.[22] Keza, Ahmet Midhat Efendi'ye göre Meclis-i Mebusan ve Kanun-ı Esasî, "medeniyet dairesi"ne girme sorunuydu. "Şeriatın, medeniyetin [ve] mukteziyat-ı zamanın icabatı"nı anlayabilme işiydi.[23]

Osmanlı yönetiminde Tanzimat'la başlayan dönemde, klasik şeriat ve kurucu dönem idealinin yanı sıra, bir bakıma o eski idealden içerik olarak oldukça farklı yeni bir idealin doğmasına tanık oluyoruz. Bu da "âlem-i medeniyetin terakkiyatı hazırası"na ulaşma idealidir. Siyasetin meşrulaştırılmasında, artık şeriat kalıplarının veya Osmanlı altın çağının yanı sıra bir de "çağdaş uygarlık düzeyi" kavramı kullanılmaktadır. Abdülhamid'in açılış nutkunda bu ifade, Meclis-i Mebusan'ın varlık gerekçelerinden biridir. O zamana kadar Meclis-i Mebusan'ın bulunmaması, terakkiyat-ı hazıraya ulaşılmamış olunmasının nedenleri arasında geçer.[24] Bu bağlamda Meclis-i Mebusan yeni ülkünün mütemmim cüzüdür. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Meclis'in halkı temsil eden, siyasi katılmayı kurumlaştıran bir organ olarak değil, daha çok belirsiz (flu) bir çerçevede ele alınmasıdır. Değişik biçimde söylemek gerekirse, Meclis, bizatihi tüketilen bir değerdir; amaçsal bir değerdir. Yaşamın görgül sadeliğiyle Meclis'in varlığı arasında açık bir ilişki yerine, "âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası" gibi muğlâk bir ülkünün parçası olma özelliği ağır basar.

Kanun-ı Esasî muhaliflerinin kafasında "medeniyet dairesi" daha çok Hıristiyan âlemini, Hıristiyan âlemi de Balkanlar'daki ayaklanmayı çağrıştı-

---

21 Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Mebusan*, İstanbul, 1940, s. 10. Nutk-u Humâyûn. Keza bkz. Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuzda Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet Devirleri*, İstanbul, 1946, s. 118.

22 Midhat Paşa'nın kaleme aldığı Cülus Hattı müsveddesinde geçiyor. Nakleden: A. Saib, *a.g.e.*, s. 25.

23 Ahmet Midhat Efendi'nin *İttihad*'da çıkan yazısı. Nakleden: Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal*, Cilt II, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 137.

24 Hakkı Tarık Us, *a.g.e.* Nutk-u Humâyûn, s. 10-11 ve R. G. Okandan, *a.g.e.*, s. 118.

rıyor; buna karşı Müslüman olmayanlara İmparatorluk merkezinde yönetime katılma yolunu açan siyaseti hiç mi hiç anlamak istemiyorlardı. Bu nedenle de Fetva Emini'nin yorumunda olduğu kadar, Gürcü Ramiz Paşa, Ahıshavî Şerif Efendi, Beypazarlı Hacı Emin ve Muhyiddin Efendi gibilerinin anlayışlarında "Hum"a gayrimüslim ahali dâhil edilemiyordu.

"TARAFGİRAN" VE "HİLÂFGİRAN" KARŞI KARŞIYA!..

Ahmet Midhat Efendi, *Üss-ü İnkılâb* başlıklı yapıtında, Kanun-ı Esasî önerisi karşısında tavır alışları "tarafgiran" ve "hilâfgiran" başlıkları altında ikiye ayırır.[25] Gerek Kanun-ı Esasî fikrini benimseyen, gerek bu fikre muhalif olan taraflar da kendi içlerinde türdeş özellikler göstermezler.[26] Örneğin, meşruti monarşi önerisini benimseyen, Batılı yazarların "liberaller" diye tanımladığı grup, kendi içinde iki ayrı eğilimden oluşuyordu. Bu eğilimlerden birincisine göre, "Kanun-ı Esasî'yi devlet vermez[di], millet alır[dı]".[27] Bu grup, aynı zamanda anayasal rejim meselesini toplumsal gelişmeyle birlikte ele alan bir gruptur. Toplumsal gelişmeci grubun düşüncelerini en iyi özetleyen Vartan Paşa'nın "Beylerbeyi Sarayı'nın yanında bir fabrika açılmasına [tanık olmadan], memleketin adam olduğunu görmeyeceğim" yolundaki sözleridir.[28] Gene aynı gruba göre, devlet tarafından Kanun-ı Esasî ilan edilmesi "milletin rüşdünü" ispat etmezdi.

Tarafgiran'ın ikinci eğilimine göre ise, imparatorluğun özel şartları dolayısıyla –ki bu yaklaşım "biz farklıyız" sözleriyle dile getiriliyordu– Kanun-ı Esasî, ancak devlet otoritesinin üstesinden gelebileceği bir iş oluyordu. Hemen Yeni Osmanlıların tamamı, özellikle siyasi plandaki önderleri Midhat Paşa, böyle düşünenler arasındadır. Bu görüşü Ahmet Saib şöyle ifade eder:

> Bu maksadı [yani Kanun-ı Esasî'yi ilan] elde etmek için bizim gibi cahil efrattan müteşekkil milletin başında hükümdar olan zad, bu fikrin mürevvici bulunması şarttır.[29]

---

25 Ahmet Mithat Efendi, "Kısm-ı Sani Cülus-u Humayun'dan Bir seneye kadar", *Üss-ü İnkılâp*, Takvim-i Vekayi Matbaası, İstanbul, 1295, s. 178-179.

26 Tarık Zafer Tunaya, ilk siyasi bölünmelerin bu dönemde ortaya çıktığını yazar. Bkz. T. Z. Tunaya, "Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve Hükümet-i Meşruta", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Cilt 6, 1978, s. 228.

27 A. M. Efendi, *Üss-ü İnkılâp*, s. 179.

28 M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s. 106. A. M. Efendi'ye göre bu grup, "efkâr-ı müfrid erbabı"ndan oluşuyordu. *A.g.e.*, s. 189.

29 A. Saib, *a.g.e.*, s. 19.

Dikkat edilirse Kanun-ı Esasî'ye gönülden "hayır", dudağının ucundan usulca "evet" diyen Mütercim Rüştü Paşa'lar, "Anadolu ve Rumeli'nin cahil insanları"ndan söz eden Halil Efendi'ler ve Ahmet Saib bir noktada birleşirler. O nokta da halkın, meşruti düzene uyum sağlayabilmede henüz yetersiz olduğu kanısıdır. Başka bir deyişle "hum"un yetenekleri üzerinde belirgin bir kuşkunun bulunduğunu söylemeliyiz. Yaygın kanıya göre, 1876 yılının Osmanlı ahalisi henüz kendilerine danışılacak bir ahali değildir. Bu iddiaları yanıtlama ihtiyacıyla olsa gerek, Meclis-i Mebusan'ın açılış töreninde okunan Nutk-u Hümayun'da aksi yönde görüşler ileri sürülür.[30] Ne var ki, aynı otorite, II. Meşrutiyet'in başında otuz yıllık uzun tatilin nedenleri arasında halkın eğitim düzeyinin düşük olmasını gösterecek, bu da "Jön Türklük"[31] heyecanından esinlenen meb'usların şiddetli öfkelerine yol açacaktır.[32]

Yadırgatıcı olan, muhalif sıfatıyla Gürcü Ramiz'in de Çamlıca'daki köşkünden gelip geçenlere, Kanun-ı Esasî'yi kastederek "sırası değil"[33] diye konuştuğu zaman, bunun "te'dib"i gereken bir muhalefet olarak yorumlanmasıdır. Bu Gürcü "taassub fedaisi"nin[34] muhalif sayılmasındaki nedeni, onun "sırası değil" tavrıyla açıklamaya çalışırsak, kuşkusuz ortaya yadırgatıcı bir durum çıkar. Oysa eski kazaskerin muhalif sayılması, onun da birçokları gibi halkın eğitim düzeyini düşünerek "sırası değil" diye söylenmesinden ileri gelmiyordu. Bu tutumunu, Kanun-ı Esasî fikrinin *Raison d'Etat* (Hikmet-i Hükümet) kimliği kazandığı ve iktidarın siyaseti hâline geldiği noktada sürdürmesiyle, iktidar sahiplerinin tahammül sınırlarını zorlamış oluyordu. Böyle yorumlandığı zaman, onun da, diğer on oniki yandaşıyla birlikte Arkadi Vapuru'nun yolcuları arasına katılmasını doğal karşılamak gerekiyor.

"Hilâfgiran" Kanun-ı Esasî'ye karşı tavrını esas itibariyle iki ayrı gerekçeye dayandırıyordu. Bunlardan birincisine göre, Kanun-ı Esasî temelde bid'at (sapma) olayı olarak değerlendiriliyordu. İkinci olarak da siyasi yön-

---

30 H. T. Us, *a.g.e.* Nutk-u Humâyûn.

31 "Jön Türklük" deyiminin belirli bir siyasal tavır alış ve düşüncenin adı olarak kullanılması konusunda bkz. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, 1889-1902*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995. "Jön Türklük" tabirini yazın dünyamızda ilk kullanan Yahya Kemal oldu. Yahya Kemal'in belirttiğine göre, adlandırmayı ilk yapan Halil Gaanem'dir. Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, Fetih Cemiyeti Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 2008, s. 202-203. Yahya Kemal, bazı metinlerinde de *Gençtürklük* tabirini kullanır. *Siyâsî ve Edebî Portreler*, Fetih Cemiyeti Yayınları, 3. baskı, İstanbul, s. 191.

32 Sina Akşin, "Birinci Meşrutiyet Meclisi Meb'usanı", *A.Ü. SBF Dergisi*, CXXV, N. 1, Mart 1970, s. 37.

33 M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s. 107.

34 *A.g.e.*, s. 150.

den mahzurlu görülüyordu. Kanun-ı Esasî tartışmalarını yakın mesafeden gözleme olanağı bulan bir tarihçiye göre, meşruti rejim girişimini "bid'at" diye nitelendirenlerin görüşleri kaba çizgileriyle şöyle özetlenebilir:

> Padişahımız, peygamberimizin halifesi ve Müslümanların önderidir; onun İslâmiyet'e uygun emirleri boyun eğilmesi gereken emirlerdir; dayanağımız olan İslâmiyet'e bağlı kalmak farzdır. Eğer bir millet meclisi gerekiyorsa, onun sadece Müslümanlardan teşkili caiz olabilir. Yoksa Müslüman olmayan tebaanın öyle bir meclise kabulü ile devlet idaresini onların eline bırakmak caiz görülmez.[35]

Şeyh'ül-vüzera Mehmet Namık Paşa da böyle düşünüyordu. Düşüncesini açıkladığı zaman, Ziya Paşa ona, "aldığı şu kadar bin kuruş maaşın ne kadarının Müslüman olmayanlardan alınan vergilerle kendisine ödendiğini" anlatıyordu.[36] Muhalefet gerekçesine yukarıda da değinilen Fetva Emini Halil Efendi de Ebusûfyan örneklerine inanmıyor, "hum"un gerçek anlamı üzerinde tartışmayı her vesileyle uzatıyordu. Ama bu ve benzeri hareketler, "fesat"lıkla suçlanmayacaktır. Bu suçlamanın hedefi, sonuçta "bid'attır" yolunda karşı çıkanların "en ileri gidenleri" oldu.[37] *Üss-ü İnkılab* yazarının "ileri gitmek" dediği şey, biraz düşüncesinde ısrarlı olma anlamına geliyor; biraz da muhalefeti Bâbıâli'nin toplantı salonlarında dile getirmekle yetinmeyip, "ahali" arasında tartışmayı sürdürmek olarak görülüyor.

"Kanun-ı Esasî'yi hilaf-ı şer'i şerif gördükleri için tasvip etmeyenlerden, yalnız mubahese ile iştigal eylemeyip de olbabda efkâr-ı nâsı ihlâle dahi çalışan bazı ulemayı şu hareket-i muzıralarından men edilmek için ..."[38] sözlerinin yazarı Ahmet Midhat Efendi, neyin muhalefet sayıldığını anlamamızda bize çok önemli bir ipucu vermektedir: "Kanun-ı Esasî bid'at mıdır, değil midir?" tartışmasını "ahali" arasında yapmak, işi "ileri götürme"dir. Özellikle devletin içinde bulunduğu "hâl-i ızdırar"ı[39] anlamamaktır.

"Hilâfgiran"ın Kanun-ı Esasî'yi bid'at sayan tavrının yanı sıra ileri sürdüğü diğer gerekçelerine gelince, bunun Müslümanlık-Hıristiyanlık etrafında temellendirildiğini görüyoruz. Anayasa'ya karşı açıkça karşı gelenlerin kendi ifadeleriyle meclis kurulmasındaki asıl amaç, "bu meclise Hıristiyanları doldurup devlet işlerine onları ortak etmektir" ve böyle bir şeye gerek yok-

35 M. C. Paşa, *a.g.e.*, s. 175.
36 Ahmet Nuri Sinaplı, *Mehmet Namık Paşa*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1987, s. 250.
37 A. M. Efendi, *a.g.e.*, s. 184.
38 *A.g.e.*, s. 186.
39 *A.g.e.*, s. 184.

tur.[40] "Rusya devletinde bulunan Müslümanların böyle bir meclise girme hakkı olmaması, bizde de Meclis-i Umumi'nin lüzumsuzluğuna delil"dir.[41] Bu arada İngiltere'nin de "Hindistan Müslümanlarına pek hak tanımadığı" ileri sürülüyordu.[42] Ayrıca Kanun-ı Esasî, Saltanat makamının yetkilerini sınırlandırması nedeniyle muhaliflerin görüşünde "hukuk-u hilafet"e dokunan bir girişimdi.[43] Bunun geleneklere çok ters düştüğünü düşünüyorlardı.

Muhalifler, "tarafgiran"ın ünlü kalemi Namık Kemal tarafından *İttihad* gazetesinde yayınlanan makaleleriyle bir güzel haşlandılar. Namık Kemal onlardan, "rüfeka-yı şekavet", "Moskoflu", "cemiyet-i fesat", "on-oniki budala", "birtakım müfsitler", "hain", "hain değilse, meclisin ne demek olduğunu bilmez", "arada dönen pol altınlarının" tesirinde kişiler olarak söz etti.[44] Ahmet Midhat Efendi'ye gelince, o, muhaliflerin "ümmet-i Muhammedi kozaklara esir" etmeye çalıştıklarını yazıyordu.[45] Bütün bu nitelemeler, Bâbıâli'nin muhalifler hakkındaki sürgün kararını alkışlama amacıyla İstanbul Basını'nda sıralanıyordu.

SONUÇ YERİNE: ARKADİ VAPURU İSTİM ÜSTÜNDE!..

Midhat Paşa, Kanun-ı Esasî'yi ilan eden Sadrazamdır. Sadarete getirilişinden çok kısa bir süre sonra ilan ettirdiği Anayasa'nın 113. maddesine dayanılarak Abdülhamid tarafından yurt dışına sürülmüştür. Kanun-ı Esasîci Midhat Paşa, daha ortada 113. madde olmadığı halde, Kanun-ı Esasî muhaliflerini anayasacı "liberaller"in basındaki coşkulu alkışları arasında, İstanbul dışına muhakemesiz sürdürmek için direten kişidir.[46]

Dönemi nakleden hemen bütün yazarlar bu açık çelişkiye dikkat çekerler. Örneğin Ahmet Saib, Midhat Paşa'nın kendisinin de sonradan bu yan-

40 M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s. 123.

41 *A.g.e.*, s. 123.

42 *A.g.e.*, s. 123.

43 Gürcü Ramiz Paşa, damadı Çüruksulu Ahmet'in Jön Türk olma suçlamasıyla tutuklandığını öğrendiğinde, bir aile yakınının padişaha muhalif olmasına tahammül edemeyerek felç geçiren insandır. (Bkz. M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s. 151.) Anayasacılar grubunun en ateşli yandaşı Namık Kemal'in bile "hukuk-u hilafete dokunmak" söz konusu olduğu zaman dikkat kesildiği bir ortamda, iliklerine kadar saltanatçı ve hilafetçi Ramiz Paşa'dan köşkünde suskun oturmasını beklemek nereye kadar mümkündür?

44 *A.g.e.*, s. 108, 109, 111.

45 *A.g.e.*, s. 136.

46 Muhaliflerin sürülmeleri için Midhat Paşa'nın ısrarlı olduğu konusunda en ufak bir kuşkunun bulunmadığını belirtelim. Memduh Paşa "muhaliflerin teb'idlerini Şuray-ı Devlet Reisi Midhat Paşa teklif ve şiddetle ısrar etmesi üzerine naçar mucibince iradesi verildi. Bilâmuhakeme nefyin suhuleti asr-ı cedid hükumdarına öğretildi" diye yazmaktadır. Bkz. Memduh Paşa, *Mirat-ı Şuunat*, s. 4. Aynı yönde bir başka yargı için bkz. M. C. Paşa, *a.g.e.*, s. 241.

lışını onarmaya çalıştığını yazar.[47] Ne var ki, meşruti rejime geçilme çalışmalarının yapıldığı bir dönemde, Bâbıâli ve Genç Osmanlılar, meşruti rejimin belki en önemli kuralını görmezlikten gelebilmişlerdir.

Sürgüne gönderilen muhalifler[48] hakkında hükümetin yayınladığı bildiriden, olayın iktidar tarafından nasıl değerlendirildiğini daha iyi izleyebiliyoruz. Bildiri metninde rastlanan muhaliflere yönelik nitelemelerden bazıları şöyle:

En başta, muhalifler, "agraz-ı şahsiyesini devlet-ü memleketin mazarrat-ü hâsarında arıyan ve bu yolda her türlü su-i ef'ali irtikâba mail olan bazı erbab-ı mefsedet" ifadeleriyle tanımlanıyorlar. İzleyerek, bu kişilerin "bir takım eracif-ü ekâzip neşriyle eshan-ı umumiyeyi tahdiş ve devletin böyle gaileli zamanında umur-ı mülk-ü milleti teşviş" ettikleri, "neşriyat-ı muzırralarını artırarak ve enva-ı riyakârlık ile suret-i haktan görünerek iğfal edebilecekleri adamların efkârlarını bozacak ve zabıta-i memleket-i karıştıracak hâlü harekette bulundukları" ileri sürülüyordu.[49]

İktidar mensuplarının, muhalif cepheye yönelttikleri ithamlar genel çizgileriyle bu merkezdeydi. Hükümetin muhalifler hakkında vardığı karar, onların Arkadi Vapuru'na bindirilerek ivedi olarak Ege Adaları'na sürülmeleri oldu.

Bu ne ilk, ne de son sürgün hareketidir. Sürgün kararını alkışlayanların bir kısmı sürgünden yeni dönenlerdi. Sürgün kararını verenler ise aynı akıbete, ama bu kez anayasa çerçevesinde muhatap olacaklardı. Bu monist ve otoriter siyasi geleneğin, hele ünlü hikmet-i hükümet anlayışının[50] çok sıradan ve doğal bir uzantısı idi. Öyle bir doğal miras ki, "onlar"ın "kayıtsız şartsız" egemenliğini ilan eden dönemde bile, gücünden hiçbir şey yitirmeksizin, dahası güçlenerek sürüp gidiyor. Başka metinlerde, muhalefet ve iktidarın eşzamanlı olamaması diye nitelendirdiğimiz olgunun tam da buna işaret ettiğini belirtmek gerekiyor. Gerek Osmanlı dönemi gerek Cumhuriyet dönemi siyasi geleneklerinde, iktidarın muhalefete, muhalefetin de iktidara tahammülsüzlüklerinin somut bir örneğiyle karşılaşılıyor.

---

47 Ahmet Saib, *a.g.e.*, s. 84-85.

48 Gürcü Ahıshâvî Şerif Efendi, Ramiz Paşa, Bozkırlı Mustafa Efendi, Beypazarlı Hacı Emin Efendi, Kıbrıslı'nın Kâhyası Kâmil Efendi, Muhyiddin Efendi (Dağıstanızâde), Hadimi Mustafa Efendi, Uzunetek Rıza Bey, Hasan Efendi.

49 12 Teşrinevvel 1292 tarih ve 76 sayılı *İttihad* gazetesinde yayımlanan Hükümet bildirisi. Nakleden M. C. Kuntay, *a.g.e.*, s. 129.

50 Hikmet-i Hükümet (*Raison d'Etat*) ideolojisinden söz eden görüşler için bkz. Şerif Mardin, "Religion et Laicité en Turquie", *Atatürk: Fotadeur de La Turquie Moderne*, Sous La Direction de Ali Kazancıgil et Ergun Özbudun, Masson, Paris, 1984, s.186.

3

"...Ve Bunun Gibi Tedbîre Siyaset Dirler": Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar

Tursun Bey, 15. yüzyıl Osmanlı siyasi düşüncesinde, yer yer aşırı süslü üslubuna karşın, konulara nüfuzu ve ne fazla ne eksik anlatımlı metinlerinin ekonomisiyle temayüz eden bir kalem. Özellikle, siyaset tanımı yaparken sade ve saydam ifadelere iltifat eder. Fatih ve II. Beyazıt dönemlerinin önde gelen düşünürlerinden olan Tursun Bey, değişik resmî görevlerde bulunuyor. Bunlar arasında en başta amcası Cebe Ali ile birlikte İstanbul'un fethi sonrasında gerçekleştirilen kentin mukataa yazımı gelir. Bu işinde Fatih'e yakınlığı ve fıkıh bilgisi etkili olmuş görünüyor. Bursa'daki tımarını bu görevi dolayısıyla terk eden Tursun Bey, sonraki yıllarda çok değişik görevlere atanır. Fatih ve Beyazıt saltanatlarının birçok fetih seferlerine resmî sıfatlarla katılır. Uzunca bir süre defterdarlık makamında da bulunacaktır. Hayatının sonuna doğru kaleme aldığı *Târîh-i Ebü'l-Feth,* onun zamanımıza kadar gelen ünlü metnidir. Tursun Bey'in kaleme aldığı tarih, İstanbul Fetih Cemiyeti'nin desteğiyle ve Dr. Mertol Tulum'un özenli çalışmasıyla Latin harfleriyle 1977'de yayınlandı.[1] Ben, bu tarihçinin adını ilk kez rahmetli hocam Prof. Dr. Yavuz Abadan'ın derslerinde duydum. Prof. Dr. Halil İnalcık hocanın da "İdari Teşkilat Tarihi" derslerinde sözünü ettiğini hatırlarım.[2] Tursun Bey'in metnine nüfuz etme fırsatını Dr. Tulum'un çalışması sayesinde buldum. İstanbul Üni-

1 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l Feth*, haz. Dr. Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul, 1977. İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları'nda çıkmıştır.

2 Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 4, 1958. İnalcık, bu makalesinde Tursun Bey'in saltanat anlayışını tartışır.

versitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin otuzuncu kuruluş yılı dolayısıyla derlemeyi kararlaştırdığı armağanın, Tursun Bey'in *Fetih Tarihi*'nin başına koyduğu siyaset tanımını tartışmak için en uygun yer olduğunu düşündüm. Türk siyaset biliminin genel gelişiminin ele alındığı bu armağanda, unutulmuş bu kalemin hatırlanarak gündeme getirilmesi yararlı olacaktı. Elinizdeki yazı bu amaçla kaleme alındı.

Birkaç paragrafla geçiştirilen ansiklopedi maddeleri sayılmazsa,[3] *Târîh-i Ebü'l-Feth* yazarı hakkında Dr. Tulum'un yazdıkları dışında açıklama yok gibi. Türk siyaset bilimi yazınında özellikle ele alınıp incelenmiş değil. Oysa fethin yazarı, peripatetik[4] çizgideki siyaset tanımıyla oldukça ilgi çekici biri. Konu, kadim kültürlerin Osmanlı düşüncesi üzerindeki izlerini bulma açısından da ayrıca önem taşıyor.

Tursun Bey, metninin başlarında, padişahlık makamını meşrulaştırırken, toplumların varlık nedenleri; toplumsal düzenlerin gerekliliği konularında sorular sorar ve bu sorulara Aristoteles'in yaklaşımı doğrultusunda yanıtlar verir. Tarihçimiz, siyasetin tanımı, insanın siyasi tabiatı ve bu tabiatın sonuçları hakkındaki düşüncelerinde orta zamanlara özgü tam bir Aristoteles tilmizinin özelliklerini sergiler. Padişahlık makamının gerektirdiği erdemleri sıralarken, kadim geleneklerin yolunda yürür. Peripatetik ahlâk anlayışı ve zihniyeti, zaman zaman dinsel renklere bürünerek tanımlarda ve erdemlilik beklentilerinde hâkimdir. Saltanat makamındaki kişi, toplumsal barış için her şeyden önce ölçülü, ılımlı, âdil ve çok sık tekrar ettiği sözcükle "i'tidâl"li olmak zorundadır. Genel olarak hayat ve doğal olarak saltanat praksisi vasatta seyretmelidir. Vasat, yani ifrat ve tefritten uzak; o türden uçlara bulaşmamış bir siyaset uygulaması temel kuraldır. Makbul olan uçlar değil, "vasat"tır. Başka bir deyimle "orta yol"dur. Gerek davranışlarda gerek kararlarda ılımlılık ve ölçülülük âdeta toplumsal barışa özdeştir. Açıklayalım.

Tursun Bey, insan tabiatına ilişkin iki temel kabulden yola çıkar ve toplumsal birlikteliği bu kabullerden itibaren açıklar. Yaklaşımını, toplumsal bütünlüğe ilişkin birbirine zincirleme bağlanan tespitler hâlinde sürdürür. Aslında kendisinin daha önceki filozof ve deneyim geçirmiş kişilerin bilgi ve görgülerinden yararlandığını söyler. "[K]ütüb-i hikemiyye hükmince diyelüm

---

3 Tursun Bey hakkında açıklamalara yer veren ansiklopediler şunlardır: *İslam Ansiklopedisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul, 1988, C. 12/2, s. 132. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, Anadolu Yayıncılık, s. 5372. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 7, 1994. *AnaBritannica*, C. 21, Tursun Bey maddesi. *Büyük Larousse*, Gelişim Yayınları, Tursun Bey maddesi.

4 Aristoteles öğretisi izleyicileri, ustanın derslerini gezinerek anlatmasından esinlenerek birçok Batı dilinde bu sıfatla anılırlar.

ki..."; "hükemâdan menkûldür ki" gibi veya "erbâb-ı hikmet ve ashâb-ı nazar u tecribet'[in beyanlarından öğrenmek]"; "azizler demiş ki..." türünden ifadeler onundur. Kesin yargılarını dile getirirken, "icmâ'-ı hukemâ bu üzredür ki" vurgusunu yapmayı ihmal etmez.[5] Başka bir deyişle, arkasında kökleri kadim Helen dünyasına kadar inen, Acem ve Arap kültürlerinin süzgecinden geçerek İslâmî akidelere uyarlanmış köklü bir kültür tabanı vardır. Buna, Türk-Moğol siyaset geleneklerini ve zaman çizgisinde ona çok yakın duran Bizans'ın dingin birikimini de ekleyebiliriz. Metnin içinde sıklıkla bazen bir ayet veya hadis, bazen de anlam güçlendiren beyitler zikreder. Temel esin kaynağının Aristoteles olması çok görünür bir gerçektir. Esinlenilen Aristoteles öğretisi, tüm Ortaçağ metinlerinde olduğu gibi inanç alanına uyarlanmış bir öğretidir. Yazarın kendi kaleminden atıfta bulunduğu kaynak Hâce Nasîru'ddîn et-Tûsî'dir. Tûsî'yi "re'îs-i hukemâ'-i İslamiyyûn,"[6] İslâm dünyası filozoflarının başı olarak nitelendirir. Deneyim ve görüş sahipleri diye sözünü ettiği isimlerin arasında en başta maiyetinde uzun süre bulunduğu Sadrazam Mahmut Paşa'yı saymak gerekir. Tüm bu atıf kaynaklarına Fatih döneminin düşünce iklimini de eklemeliyiz. Mehmet Ali Ayni'nin Türk Ahlâkçıları metninde sözü edildiği gibi, Gazali-İbn Rüşt yaklaşımlarının padişah huzurunda tartışıldığı bilinen bir hususdur.[7] Yine Adnan Adıvar'ın nakillerinden biliyoruz ki, bu dönem, Alâeddin Kuşçu'nun da dâhil olduğu önemli düşünür ve yazarların, İstanbul'a gelerek entelektüel yaşamı canlandırdıkları bir dönemdir.[8] Hüseyin Hatemî, Kuşçu'nun, Tûsî'nin *Tecrid* (soyutlama) başlıklı yapıtını şerh ettiğini, ama bu yönüyle değil, daha çok matematikçi ve gökbilimci yönüyle tanındığını belirtir.[9] İbn Rüşt, bir peripatetik düşünürdür ve Aristoteles'i Endülüs'ten itibaren Ortaçağ Avrupası'na taşıyan kalemdir.[10] Keza, Kuşçu'nun ele alıp incelediği *Tecrid*'in yazarı Tûsî, tüm yönleriyle olmasa bile, Aristoteles öğretisini derli toplu nakleden önemli metinlerin sahibidir. Maşrek coğrafyasının filozofları arasındaki peripatetikler, "meşaiyyun" diye

---

5 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 10-17.

6 *A.g.e.*, s. 16. Tusî, Türk yazınında genellikle Nasıreddin Tusî diye geçer. Ancak, metinde yazıldığı şekli de bazı ansiklopedi maddelerinde görmek mümkündür. Ayrıca, Tursun Bey, metinde geçtiği gibi yazmaktadır.

7 M. Ali Ayni, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul, 1939.

8 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, 1982.

9 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198, çeviren ve notlandıran, Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, 1986. Hatemî, Corbin metninin sonuna eklediği *Sonsöz*'de Tusî hakkında bilgiler verir, bkz. s. 311-313. *Tecrid*'in Kuşçu tarafından şerh edildiği bilgisi de oradan alınmıştır.

10 Roger Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en İslam*, Editions Balland, 1998.

adlandırılırlar ve bu coğrafya, Süryani metinlerini Arap ve Acem dillerine tercüme ederek çok uzunca bir süredir kadim Helen düşüncesiyle belli bir aşinalık sağlamıştır. Dahası Tûsî, bu çevirileri tekrar ele alarak düzeltmeler yapan kalemdir. Ortadoğu felsefe geleneği, Aristoteles'i "hâce-i evvel" (ilk öğretmen), Helen öğretisinin İslâm dünyasındaki ilk önemli kalemi Fârâbî'yi de "hâce-i sâni" (ikinci öğretmen) rütbeleriyle anar. Osmanlı müelliflerinin geleneği aynen devam ettirdiği malûmdur. Onların dilinde, birincisi, "muallim-i evvel"; ikincisi de "muallim-i sâni"dir. Özetle Fatih döneminde ve sonrasında, Osmanlı yazar ve düşünürleri arasında İslâmî renkler taşıyan bir kadim kültür mirası, böyle bir mirasın içinde Aristoteles'in yaklaşım ve tanımlarına alışkanlık doğal bir durumdur. Dolayısıyla Tursun Bey, insanın toplumsal tabiatını, iktidar sahiplerinin taşıması gereken erdemleri tanımlarken işaret edilen ortamın ve alışkanlıkların ürünü bir kalem olacaktır.

Tursun Bey'e göre siyaset, aslında çelişkili unsurlardan oluşan toplumu barış hâlinde tutmaya yönelik önlemler bütünüdür. İnsanın tabiatından kaynaklanan iki ayrı kabulden biri, insanın benzerleriyle toplumsal yaşama eğilimi ve ihtiyacıdır. Diğeri ise, aynı insanın davranış ve çıkarlarının farklı farklı olmasıdır. Kendi kaleminden nakledersek, "...ammâ devâ'i ef'âli ve merâtib-i ahvâli muhtelif ve mütenevvi'dür."[11] İnsanların birlikte olma ve birlikte yaşama eğilimi, çıkar ve davranış farklılıklarından dolayı beklenen sonuçları doğurmayabilir. Dahası insanlar, birlikte yaşamanın kuralları ve önlemleri olmazsa, hemcinslerine ciddi zararlar verebilir. Siyaset, toplumsal yaşamı, toplumu oluşturan üyelerin ortak yararını, Osmanlı kültürünün benimsediği sözcükle "adâlet"i elde edecek şekilde örgütlemek ve sürdürmektir. Bunun için toplumda bölünmez tek bir otoriteye ihtiyaç vardır. Padişahın varlığı işte bu ihtiyaçtan kaynaklanır. Padişahın otoritesini toplum yararına kullanması için bazı ahlâki özellikler taşıması gerekir. Örneğin, adaletli, *hilm* sahibi (yani sertlikten ve gereksiz şiddetten uzak, özellikle hırsına sınır getirebilen), *sehâ'* sahibi (cömert) ve hikmet sahibi (bilgili) olmalıdır. Bu dört ahlâki özelliğin her birinde ölçülü, "i'tidâl mizaç"lı olmak temel kuraldır.

İlk öğretmenin düşünce izleri üç noktada teşhis edilebiliyor. Birincisi, insanın tabiat olarak toplumsal yaşama eğilimidir. Bilindiği gibi insan, Aristoteles'in anlatımında "siyasi bir canlıdır" ve "logos"la (söz söyleme yeteneğiyle, akılla) donatılmıştır.[12] İnsan, toplum hâlinde yaşamayı sadece diğerleriyle birlikte olmak için değil, aynı zamanda "iyi yaşamak" için seçer. Top-

11 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 12, 7b.

12 Aristote, *La Politique*, Marcel Prélot çevirisi, Editions Gonthier, s. 15.

lum, "iyi bir yaşam" için gereklidir.[13] "Ortak bir iyi" yaratılması, toplum halinin "telos"u, nihai amacıdır. "Ortak iyi", toplum üyelerinin erdemlilikleri çerçevesinde "orthos logos"la (doğru akılla, aklıselimle) algıladıkları "iyi" diye tanımlanıyor. Tursun Bey, "insanın siyasi bir canlı" olduğu kabulünü, "insan, ünsten müştaktır"[14] cümlesiyle ifade eder. Demek istediği şey şudur: İnsan, diğer insanlara sokulma, onlarla ünsiyet (yakınlık) kurma arayışındadır ve bu eğilim, onun "physis"inin, yani tabiatının bir sonucudur. Şöyle der: "[Bunu] tabi'atten ister ve nice istemeye ki, yardımlaşmak içün birbirine muhtâcdur". Devam eder: "Ve bu emr-i te'âvün müyesser olmaz, illâ bir arada cem' olmağla olur."[15] (Her bireyin bir diğerinin ihtiyaçlarını karşılamak anlamında karşılıklı yardımlaşmak, ancak toplum varsa olanaklıdır. Toplum dışında, insanın hemcinslerine yararının dokunması olanaksız bir durumdur.) Toplumsal iş bölümü, Tursun Bey'in bu son tespitiyle, birlikte yaşamanın, örgütlü toplum olmanın gereği olarak işaret edilir. "Polis" veya "Civitas"... İslâmî gelenekler çerçevesinde ifade edersek, "Siyaset-i Medine"; yani medeniyet düzeni...

İkinci nokta, insanın çelişkili tabiatına ilişkindir. İnsan, bir taraftan diğer insanlarla birlikte olma eğilimindedir; diğer taraftan yine tabiatından ileri gelen özellikler nedeniyle farklı çıkarlara, toplum içinde farklı duruşlara sahiptir. Başka bir deyişle toplum, tekdüze bir bütün oluşturmaz; özellikle heterojen bir birlikteliktir. Tursun Bey'in kendi dilinden dinleyelim:

---

13 Aristote, *Ethique de Nicomaque*, J. Voilquin çevirisi, Flammarion, Paris, 1965, s. 124-125. "Ortak iyi" anlayışı, farklı yaklaşımlar çerçevesinde ve zaman içinde çok değişik biçimlerde adlandırılmıştır. Akinolu Aziz Thomas'nın dilinde "bonum commune"; Rousseau'nun metinlerinde "kamu yararı"; Hobbes'un kaleminde "salus populi" olarak geçer. Hegel, o malûm üslubuyla "devlet yararı" diye adlandırır. Tocqueville'nin ifade şekli "ülke yararı"dır. Bkz. Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique*, Sirey, 1965, s. 39.

14 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 12, 7b. "İnsan ünsten müştaktır" ifadesinde insan sözcüğünün türediği mastardan dolayı tartışmalar olmuştur. Tartışmalar konu üzerinde yaklaşım farklılıklarını gösterir. Bazılarına göre türetildiği mastar, *üns* değil, *ins*'tir. Bazılarına göre de *üns*'tür. *Üns* mastarından türemiş olduğunu düşünen ve iddia edenler, buradan itibaren insanın sosyal ve siyasi bir canlı olma özelliğiyle de bağ kurarlar. Aynı kökten gelen "enes" sözcüğü, "vahşet" sözcüğünün karşıtıdır. Yine Türkçede kullanılan "ünsiyet", samimi olmayı, uyum sağlamayı ve başkalarına alışmayı ifade eder. Ünsiyet de *üns*'ten türemiş başka bir sözcüktür. Aynı kökle bağlantısı kurulan *teennüs*, insan olma anlamındadır; *isti'nâs* da, cana yakınlık ve başkalarına yaklaşma anlamını taşır. Bkz. İlhan Kutluer'in İnsan maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları. Bu maddede Kutluer, Râgıb el Isfahânî'nin *el Müfredât*'ına atıf yapar. Kutluer'e göre de insanın yaradılışı itibariyle sosyal varlık olarak tanımlanması bu nedenledir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, Tursun Bey'in ifadesine verdiği anlamdır. Metnin içinde değerlendirildiğinde, açıkça görülmektedir ki, *Fetih Tarihi*'nin yazarı, insanın sosyal ve siyasi bir varlık olması gerçeğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla sözcük kökenleriyle ilgili tartışmalar birincil bir öneme sahip değildir.

15 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 12.

> *Tabi'atleri muktezâsınca konulurlarsa* [kendi hallerinde bırakılırlarsa], *aralarında şol kadar tenâzü ü temânü* [çekişme ve kavga] *ve husûmet ü tedâfü* [düşmanlık ve itiş-kakış] *vâkı' ola kim* [ki], *asl-ı ictimâ'dan maksûd olan te'âvün* [toplumsal yaşamdan beklenen dayanışma] *ve yardımlaşma hâsıl olmaz; belki birbirin ifsâd ü ifnâ ider* [birbirlerine kötülük ve fenalık ederler]. *Zarûrî nev'-i tedbîrden oldu ki, her birini müstahık olduğu menzilde koya; kendü hakkına kâni' idüp dest-i tasarrufunu hukûk-ı gayrdan kûtâh kıla* [bu nedenledir ki, herkes kendine uygun toplumsal konumda kalmalı, hakkına kanaat edip başkalarının hukukuna zarar vermemelidir]; *Ve benî nev' arasında umûr-ı te'âvüni mütefekkil şugl ne ise ana meşgul eyleye* [insanlar arasında birlikte olmanın gereği ne ise, onunla meşgul olmalı]. *Ve bunun gibi tedbîre siyaset dirler* [bu hedeflere yönelik önlemlere siyaset denir].[16]

Dikkat edilirse, Tursun Bey, siyaseti "tedbîr" sözcüğüyle tanımlamaya çalışıyor. Bu çok eski bir gelenek ve alışkanlıktır; kökenini Fârâbi'ye kadar götürmek mümkündür. Muallim-i Sani, siyaset yerine "tedbir"i yeğler ve yanı sıra aynı kökten "müdebbir" sözcüğünü kullanır. Bunu Kadim Yunan metinlerine şerh düşerken yapar. Osmanlı tarihçi ve siyasetnâme yazarlarının metinlerinde de, sıklıkla siyaset yerine *tedbir* kullanılır. Makbul siyaset üretmenin adı, gerektiğinde tedbir almak; müdebbir davranmaktır.

Tursun Bey'e göre, iki türlü siyaset vardır. Siyaset, dayandığı kuralların kaynağından itibaren, ya "siyâset-i ilâhî"dir; ya da "tavr-ı akl üzre [akıl kaynaklı ise]; nizâm-ı âlem-i zâhir içün, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, (...) siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî"dir. Bu takdirde örfi bir siyaset söz konusudur. Vahiy kaynaklı bir siyaset her zaman ortaya çıkmaz. Zaten son peygamber de geldiğine göre çıkmayacaktır. Ancak, "her rüzgârda bir pâdişâhın vücûdi hâcettür". O, olmazsa veya "tedbîri munkatı' olsa [otoritesi ve siyaseti dinlenmese], ol nizâm fevt olur [düzen çöker]". Dolayısıyla, "nizâm-ı matlûb husûli içün [istenilen gerekli bir toplum düzeni elde etmek için] vücûd-ı pâdişâh vâcib oldı."[17] Görüldüğü gibi Tursun Bey, mutlakçı otorite dışında bir siyasi düzeni düşünmez. Bu noktada, biraz müesses nizamın kalemidir. Mutlak otoriteyi sınırlandırmayı daha çok otorite sahibinin ve onun vekillerinin, genelde ümeranın taşıması gereken erdemlerde arar.

Tursun Bey'in işaret ettiği kaygıya göre, siyasetsiz bırakılan insanlar, aralarında çekişmeye ve kavgaya yönelebiliyor; dahası itiş-kakışlı, düşmanlıklar içeren bir birliktelik halinin ortasına düşebiliyor. "Husûmet ve tedâfü" ve-

16 *A.g.e.*, s. 12, 8a.
17 *A.g.e.*, s. 12-13, 8b, 9a.

ya "tenâzü ve temânü" diye ifade edilen durumlar, birkaç yüzyıl sonra başka bir yazarın, Hobbes'un "insan, insanın kurdudur" veya "bellum omnium contra omnes [herkesin, herkese karşı savaşı]" özdeyişini andıran durumlardır. Aristoteles'in *Politika*'sında uyardığı gibi, toplumsallaşamamış insan, büyük ölçüde Homeros'un "Ocaksız, ailesiz, yasasız insan" olarak nitelediği insandır ve bu tür insan, savaşa eğilimli olur; onu hiçbir şey durduramaz; diğer insanların üzerine saldırırken vahşi yırtıcı kuşlardan farksızdır.[18] Siyasi toplum, Tursun Bey'in adlandırmasıyla temeddün, yani medeni birliktelik, insanların nesillerini devam ettirebilmelerinin, huzurlu ve varlıklı yaşamalarının gereğidir. Siyasetin amacı, farklı olanları bir arada tutabilen, bu sayede de barışı ve huzuru sağlayan toplumu inşa etmektir. Keza toplum, yani polis, aşırılıklardan uzak kalınabilecek, vasata ve dengeye uygun bir alandır. Daha doğrusu toplumun, aşırılıklara tahammül edemeyen, ortaya çıktığı oranda onları budayabilen, yaşamı makule doğru çeken bir tabiatı olduğu söylenebilir.

Vasat, denge, orta yol ya da ifrat ve tefritten uzak durup, itidal üzere hareket etmek... Bu yoldan giderek "ortak iyi"ye, âdil topluma ulaşmak... İşte Aristoteles öğretisinin Tursun Bey'e kadar gelen üçüncü önemli mirası. Tüm orta zamanlar, daha öncesinde kadim Helen uygarlıkları, Doğu'da ve Batı'da sahip olunması gerekli erdemleri, ölçülülük ve ihtiyatlılık kavramları üzerine inşa eder. Toplum üyelerine her düzeyde öğütlenen şey, yaşamın bütün alanlarında ihtiyatlı ve ölçülü olmaktır. Otorite sahiplerinin payına düşen de aynı şeydir. Mutlak otorite sahibi padişahlardan, prenslerden bu konuda özellikle aşırı duyarlılık beklenir. Çünkü, tek ve mutlak hâkim olan padişahların otoritesinin sınırlandırılmasını sağlayacak saltanat, ancak erdemli davranış ve kararlar sayesinde olanaklıdır. Bu nedenledir ki, davranış ve kararlarda itidal anlayışı, orta zamanlarda dizginsizce coşturulmuş bir anlayıştır. İfrat ve tefritten, yani aşırılık ve eksiklikten olabildiğince uzak durmak; cüretli değil, ama cesur; savurgan değil, ama cömert olmak; vurucu kırıcı değil, gereği kadar yumuşak ve istimaletle (herkesin onayını alarak ve güzellikle), hilmle davranmak; toplumsal eylemi aklın güdümünde "evvel'ül-fikr; ahır'ül-amel"[19] (önce düşünce, sonra eylem), anlayışı doğrultusunda ve tutkulardan arınmış olarak gerçekleştirmek. Aristoteles'in sözcükleriyle *phronesis* (aklı başındalık) gereği karar vermek; *phronimos* (aklı başında ve müdebbir) kişi olmak.[20] Anlatılmaya ça-

18 Aristote, *La politique*, s. 16.

19 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 36.

20 *Phronesis* ve *phronimos* sözcüklerinin Türkçe karşıtları için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Saffet Babür çevirisi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 136-137.

lışılan, genel bir itidal tanımı yerine, her görgül durumun vazettiği koşullar doğrultusunda bir itidali tanımlamaktır. Parça başına tanımlanan bu itidal anlayışı, öğretinin bir başka yönüdür.

Aristoteles'in ölçülülük öğretisi hakkında geniş bir çalışma yayınlayan Pierre Aubenque, öğretinin temel özellikleri arasında şunları belirtir: Öğretide ölçülülük entelektüel bir erdem olarak ele alınmış görünse de, genellikle ölçülü kişiye gönderme yapılır. Başka bir deyişle ölçülü davranış, görgülden itibaren ve yaşamın içinden tanımlanacaktır. Aristoteles'in kendi kaleminde siyaset adamları arasında anılan örnek, Pelepones Savaşları'nda Atina'nın ünlü yöneticisi Perikles'tir.[21] Aslında *phronesis* (aklı başındalık, ölçülülük, itidal), bazı metinlerde usta tarafından *sophia* (bilgelik) anlamında da kullanılmıştır. Metafizik üzerine yazılan metin örneğin böyledir. Oysa *Nikomakhos'a Etik'de*, *phronesis* kuramsal içeriğinden çok –ki artık *sophia* bağlantısı yok gibidir–, eylemle ilişkisi açısından ele alınır. Artık söz konusu edilen, *phronimos* (ölçülü, ihtiyatla davranan kişi) örneğidir ve tamamen görgül bir durumdur; örnek hükmündedir. *Sophia*, ebedi bilgiyi içerir; oysa *phronimos* kişi, yaşanan koşullar içinde ve belli bir resmin ortasındadır.[22] Diyelim ki, asıl vurgulanan husus, varlık etiği değil; eylem etiğidir.[23] İşaret edilen bu yönüyle, insani yetenekler ölçüsünde ve imkân dâhilinde gerçekleşebilir olanı elde etmeye yöneliktir. Dolayısıyla, itidalli eylem ve kararı zamana ve zemine göre tanımlamak ve anlamak önemlidir. Tüm zaman ve zeminlerde geçerli bir itidalden söz edilmiyor. Zamanla, zeminle sınırlı, yaşamın akışı içinde ortaya çıkan, engelleri aşan veya fırsatları değerlendiren bir itidal. Maksimum değil, optimum noktada bir itidal. Amaçsal değer ifade eden bir itidal değil, araçsal değer ifade eden bir itidal.

Tursun Bey'in atıfta bulunduğu itidal genel çizgileriyle bu türden bir itidaldir. Örneğin somut ve yaşanmış örnekleri öne sürer. Satır aralarında veya açıkça hep olabilirlerin peşindedir. Afrasiyap, Kisra, Çemşid, Nûşirevân, İskender, Ömer, Nizam'ül-Mülk gibi tarihi örnekleri veya sıklıkla yaptığı gibi hadisleri metnine alırken, amaç, tüm zamanları ve tüm zeminleri kapsayıcı gerçekleri vurgulamaktan çok, belli bir durumda itidal ne anlama geliyor sorusunu yanıtlamaktır. Büyük İskender, huzuruna getirilen bir mücrimi kesin kanıtlara rağmen affeder. Tursun Bey, mutedil ve makul olduklarında iktidar sahiplerinin "af ve ihsân lezzeti"ni, intikam ve cezalandırma hâlinden daha

21 Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, s. 51.
22 *A.g.e.*, s. 65.
23 *A.g.e.*, s. 91.

tercih edilir görmelerine örnek olarak bu hikâyeyi anlatır.[24] Aynı çizgide kalarak, şu beyti anar: "Hadd-i hilm oldur ki bindükte gazab atına şahs/Kudret-i mahmûzını vü avf dizginini çeke."[25] Esirgeyici, yumuşak yani hilm sahibi olması gereken kişi, başka bir ifadeyle dingin kişi, öfkelendiğinde ilk önce öfkesini sınırlandırmalı; karar vermeyi ve eyleme geçmeyi sonraya bırakmalıdır. Örneklerden hareket etmekten asıl amaç, bir davranış türü tanımlamaktır. Aristoteles, *phronimos* siyaset adamı örneği olarak Perikles'ten söz ederken hemen ardı sıra ekler: "Ve bu tür siyaset adamları",[26] örnek bir türün temsilcisi olarak anlamlıdır. Tursun Bey'in de örnekleri aynı yaklaşımla dile getirdiğini söylemek gerekiyor.

Tursun Bey'in kendi kalemine dönersek, itidalli davranış, birkaç alanla sınırlı düşünülmemelidir. Örneğin, "nefs-i nâtıka" (akıl ve söz gücü) itidal özelliği taşımalıdır. "Nefs-i behîmî" (tabii güdüler) akılla itidal sınırlarına çekilmelidir. Keza, "nefs-i gazâbî" (insandaki fizik güç) de sınırlandırılması gerekli bir güçtür. Tüm konularda "ifrât ve tefritten [aşırılık ve eksiklikten] sakınıp vasatı ri'âyet itmek dahi bir vasıftır". Özetle, izlenmesi gereken erdemler –ki her biri itidal çerçevesinde hayata geçirilir–, dört grupta toplanırlar. Bunlar, "hikmet ve şecâ'at ve iffet ve adâlet" olarak ifade edilir. Sayılan erdemler (*virtutes pricipales*), orta zamanlarda Batı coğrafyalarında da peripatetik öğretiye dayandırılan erdemlerdir. Hikmet, *sophia*'nın karşılığıdır ve *phronesis* sözcüğünün Latin kültüründeki eşanlamı *prudentia* ile birlikte ele alınır. Yüreklilik, yiğitlik anlamındaki "şecâ'at" ruhun faal, yani cesaret gibi eyleme yönelik yönünü ifade eder ki, bireyin arzularını gemlemesi demek olan ve aşırılık karşıtlığı anlamını da içeren "hilm"le (*tempérance*) aynı doğrultudadır. Adalet, daha çok sayılan diğer erdemleri uyum içinde kullanma erdemidir.[27] Şöyle de tanımlanabilir: Adalet, tüm erdemlerden hareketle "ortak iyi"yi bulma erdemidir. Hiç kuşkusuz, "âdil" olanın "ortak iyi"nin bulunmasında otoritenin etrafıyla birlikte hareket etmesi önemlidir. Nitekim Tursun Bey'den üç yüzyıl sonra, arada geçen zamanın ahlâkçı metinlerinin tekrar edip geldiği gibi, Sümbülzâde Vehbi, "Meşveretle bilinir her makûl" diyecektir.

Bilindiği gibi, adalet, aynı zamanda Osmanlı siyasi anlayışının, özellikle bu anlayışı özlü biçimde ifade eden Adalet Dairesi'nin temel kavramıdır. Adaletnâme geleneği de siyasetin önemli bir uygulamasıdır. Siyasi otoritenin

---

24 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 20, 16b.
25 *A.g.e.*, s. 19, 14b.
26 Aristote, *Ethique...*, No. VI, s. 158.
27 Pierre Aubenque, *a.g.e.*, s. 36.

veya otorite vekillerinin tasarrufundan zarar gördüğünü iddia edenlerin – haklılıklarının tespit edilmesi durumunda–, zararlarının giderilmesi, *statu quo ante*'ye döndürülmeleri gerekir. Adaletnâmeler, otoritenin elinde siyasete ve topluma huzur ortamını tekrar sağlamak için yapılan müdahalelerdir.[28] Otoriteye itaatin sürdürülmesi, o otoritenin âdil olmasını gerektirir. Tursun Bey'in adalete yaptığı vurguyu bu noktadan bakınca daha iyi anlayabiliyoruz. Çünkü söz konusu olan, otoritenin sınırlandırılması, dolayısıyla siyaset-toplum ilişkisinde itidalin sağlanmasıdır. Bu da temelde barış ve huzur demektir.

Tursun Bey'in başta padişah, ama onun altında devlet umurundan anlayan kişilere yönelik itidal önerileri, vasat tercihi, itiraf edelim ki, orta zamanların siyasetnâme ve *aine-i devlet* (*mirror of prince*) geleneği çerçevesini yansıtmaktan pek de uzak değildir. Örneğin *Kutadgu Bilig* yazarı Yusuf Has Hâcib 11. yüzyılda "Bir memleketin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir: biri ihtiyatlılık biri kanun; bunlar esastır" diye yazıyordu.[29] Bu yönüyle sonraki yüzyıllarda itidal çağrıları, siyasetnâmelerden, özellikle ahlâkçı risalelerden hiç eksik olmayacaktır. Bu bağlamda Aristoteles, itidal ve vasat simgesi olmayı birçok metinde sürdürür. Ahlâkçı metinler, bunu bazen asıl kaynaktan haberli, bazen de bir alışkanlık olarak yaparlar. Bugün çoktan unutulmuş bir şairenin 18. yüzyılda Koca Ragıp Paşa'nın sadrazamlığını kutlayan kasidesindeki dizelerini hatırlayalım. Fıtnat Hanım, sadrazam paşayı "sen bu devletin Aristû'susun" diye övüyordu.

---

28 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1967.

29 Aktaran Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 2015, s. 268.

4

"Nâs ile İstinas Alâmet-i İflâs": *Aydın-Halk İlişkileri Üzerine Bir Deneme*

Konumuz, aydın-halk ilişkisinde kopukluk bulunduğu yönündeki yaygın savın yanlış bir sav olduğunu açıklamaya çalışmaktır. Bilindiği gibi, Türk modernleşme tarihinde aydınların halktan kopukluğunu dile getirmek, avamperest yaklaşımların her dönemde aşırı rağbet ettikleri bir üsluptur. Genellikle yankı da bulur. Dahası, bizzat bazı aydınların bu konuda kendilerini suçlamalarına tanık olunur. Aydınlar, modernleşme sürecinin sürükleyip getirdiği sorunlar altında toplum bunaldıkça, günah keçisi gibi gösterilebilmiştir. Oysa modernleşme sürecinin diğerleri yanında bir başka özelliği, aydının toplum sahnesine çıkması ve daha çıkışından itibaren halka yönelik ilgiyi artırmasıdır.

İlgi artışının temeldeki nedenleri, modern toplum yapısının kimyasında aranmalıdır. Geleneksel toplum ulemasının duruşuyla, modernleşme sürecine giren toplum aydınlarının duruşunu karşılaştırmak, bu alandaki soruların yanıtlarına ilişkin ipuçlarını verecektir. Önce aydın kavramının ilk modernleşen toplumlarda ortaya çıkışına bakmak gerekiyor. İzleyerek, Tanzimat münevverinin geleneksel ulema ile karşılaştırılmasından ortaya çıkan farklılıklara değinmek gerekecek.

18. yüzyılın aydınlanmacı düşünürleri, temelde geleneğe karşı başkaldırıyorlardı. Başkaldırdıkları gelenek, en başta dini, kiliseyi, toplumsal statü farklılıklarını, bu farklılıklardan kaynaklanan ayrıcalıkları ve zamanın tüm kurumlarına renk ve şekillerini veren yerleşik zihniyeti içermekteydi. Eğer, o yüzyılın düşünürleri arasında mutlaka ortak bir nokta aranırsa, bu nokta, ya-

şadıkları zamanı boğan geçmişe karşı besledikleri ve önü alınmaz hınçlarını işaret eder.[1] "Geçmiş", "gelenek"le özdeşti ve topluma muhtar ve mezun olma hakkını tanımıyordu. Ayrıca, böyle bir hakkı tanıma ihtiyacı da duyulmuş değildir. Gerçekten de, gelenekselliği betimleyen, ona asıl ruhunu veren şey, adem-i muhtar doğasıdır. Geleneksel toplum, hayatın içinden fışkıran içkin unsurlardan itibaren değil, görgül gerçeklerden bağımsız aşkın unsurlardan, o unsurların oluşturduğu bir modelden mülhem örgütlenmişti. Toplum, âdap ve âdetleri, hukuku, iktisadiyatı ve siyaseti itibariyle Ortaçağ düşüncesinde "yaratılmış", üstelik yaratılmış olmasından kaynaklanan nedenlerle "mükemmel" ve "denge" üzerine kurulu bir bütün olarak görülüyordu; "oluşan", "değişen" bir şey değildi. Tersine değişim, tüm iklimlerde marazi bir hâl olarak değerlendirilmiş, öyle görülmüştür. Önce Rönesans, onu izleyerek Aydınlanma Çağı bu anlayışı açıkça altüst etmiş görünüyor.[2] Aydınlanma ve dünyevileşmeyle birlikte geleneğin taşıdığı büyü bozulmuş, kutsallık özelliği yerini sıradanlığa bırakmıştır. Aydınlanmayı, bu anlamda dünyanın şenliksizleşme sürecinin başına koyabiliriz. Aydınlar da bu sürecin en faal oyuncularıdır. Newton fiziğinin geliştirdiği yeni uygarlık anlayışına ve dünya görüşüne uygun bir düzeni, bu düzeni tamamlayan toplumsal örgütlenmeyi talep etmekteydiler. Tüm talepleri, gelenek adına ne varsa, her birini yeni anlayışla değiştirmek üzerine yoğunlaşıyordu. Aydınlanma düşünürleri, yeni tür bir toplum tasarımının mimar ve savunucuları olmuşlardır. Aydın kavramı da onlarla birlikte modern toplumların oluşmasındaki ilk gelişmeler sırasında vücut bulmuş bir kavramdır. Modern anlayışın aydını, geleneksel Ortaçağ toplum düzeninin *laboratores* ve *bellatores* ile birlikte üç ayağından biri olan *oratores*'ten her yönüyle farklıdır. Ortaçağ geleneksel düzenini ilâhî bir düzen olarak gören *oratores*'in temel işlevi, statükoyu (varolan düzeni) özenle korumaktı.[3] Bu amaçla hep iz sürücü olmuştur. Çalışan ve üreten sınıflarla (*laboratores*) savaşçılar (*bellatores*) üzerinde ideolojik bir gözleme ve denetim görevinin sadık bekçileridirler. Osmanlı nizamıyla karşılaştırılırsa, "ulema"ya denk düşen bir konuma sahiptirler. Onları toplumun vasileri gibi görebiliriz. Modern dönemin aydınını ulemanın özdeşi *oratores*'ten ayırt eden özellik ise, onun değişim sürecinde statüko karşıtı olması ve topluma muhtariyet tanıyan tavır sergilemesidir. Genel olarak mevcut zihniyetin nüfuz

1 François Châtelet, "Intellectuel et société" maddesi, *Encyclopædia Universalis*, Cilt IX, 1984.
2 Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966.
3 Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, değişik sayfalar, özellikle 2, 3 ve 3. bölümler. Jacques le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris, 1982, s. 234-240.

ettiği kurumlarla birlikte değişmesini ve daha özgürlükçü, daha kendiliğinden bir ortamın yaratılmasını savunurlar. Bu nedenledir ki aydınlar, modern zamanlarda yerleşik iktidarların karşısında durmuşlardır. 12. ve 13. yüzyıllarda İbn Rüşt vasıtasıyla Aristoteles etkisindeki Goliarlar da dünyevi yaklaşımlarıyla Papalık ve Kilise iktidarına karşı direnmişlerdi. Abélard gibi Ortaçağ aydınları onların arasından çıkmıştır.[4]

Aydınlar ve taşıdıkları değerler, geleneksel dönemin bilgelerinden, o bilgelerin bilgeliğinden farklı bir noktada bulunuyordu. Geleneksel bilgi, *a priori* (deney öncesi ve görgül dışı) bir bilgiydi. Eşyadan ve eşyanın kendi arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle üretilen bir bilgi değildi. Sırlarına ancak kâmil ve bilge insanın nüfuz edebileceği, zaten var olan ve madde gibi, evren gibi "yaratılmış" bir şeydi; eskimezdi; yanlışlanamazdı; özetle ezelden ebede uzanan bir bilgiydi. Orta zamanlarda bilgi, hep geçmiş ataların deneyimlerinden süzülüp gelmiş, bu yönüyle daha çok vasiyet niteliğinde veya tanrısal kaynaklardan beslenen derin hikmetler manzumesi olarak görülüp değerlendirilmiştir. En önemlisi de, batınî (içrek) özellikler taşıması ve kutsal merkezli olmasıydı. Aydınlanma ile birlikte, her şey gibi, bilgi de kutsallıktan arınarak sıradanlaşmış; artık görgülden itibaren akla ve idrake dayanarak üretilebilir sayılmıştır. Kant'ın ünlü cümleleriyle özetleyelim: "Kendi idrakini kullanma cesaretini göster; işte *Aufklärung*'un temel ilkesi."[5]

Uzun zaman aydınlar, işaret edilen bu insanlık macerasını, birçok yönden geleneksel dönemin ölçüleri içerisinde sürdürdüler. "Yeni"ye "gelenek"in tutkusu ve abartarak ifade edilirse, kutsallığı taşındı. Burada onların romantik tavrını da göz önünde bulunduralım. 19. ve 20. yüzyılların heyecan ve umut yüklü terakki ideolojilerini hatırlarsak, bu tespitin haklılığı konusunda belki bir kanaat sahibi olabiliriz. Özellikle 19. yüzyıl aydını "yeni"yi ve modernliği eşitlik, terakkiperverlik, milliyetçilik, özgürlükçülük ve dünyevilik yönleriyle bir tür ayin hâlinde yaşadı. Arendt'in *Between Past and Future*'da[6] ileri sürdüğü gibi "yeni" kendisini çoğu kez "eski"nin kalıpları ve çerçevesi içinde ifadelendirdi.

Genel hatları içinde düşünüldüğünde, Osmanlı-Türk aydınlarının Tanzimat'la başlayan maceraları birçok yönden aydınlanmaya ilişkin işaret edilen özellikleri gösterir. Tanzimat'la birlikte doğan aydın, dönemin sözcükleriyle "münevver", halka yönelmek dâhil birçok konuda, geleneksel Osman-

4 Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen âge*, Seuil, Paris, 2000, s. 29-35.
5 Immanuel Kant, *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières, Oeuvres*, Cilt IV, s. 169.
6 Türkçe çevirisi *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul.

lı ulemasından farklı bir kimliğe, farklı bir toplumsal duruşa, farklı bir dünya bakışına sahiptir. Farklılıkların altını çizmeye çalışalım:

Her şeyden önce, geleneksel ulemanın kendisine halk katından destek aramak gibi bir kaygısı hiç olmamıştır. Taşıdığı ve içselleştirdiği ideolojiyi en iyi ifade eden deyiş bu denemenin başlığıdır: "Nâs ile İstinas Alâmet-i İflâs."[7] Veya ahlâkçı metinleriyle fütüvvetnâmelerin sık sık tekrarladığı gibi "ihtilât-ı nâs afettir."[8] Osmanlı uleması, gelenekselliğin kemaliyle yaşandığı –bunu Webergil idealtip saflığı diye de niteleyebiliriz– dönemlerde sürekli avamperestlikten uzak durmayı yeğlemişe benziyor. O, havass üyesi olarak nâs'ın arasına karışmayı, toplumun sıradan insanlarıyla bütünleşmeyi düşünmemiş, buna ihtiyaç duymamıştır. Sorunu bir niyet sorunu gibi ele almamalıyız. Ulemanın veya toplumun üst katmanlarının, özgün sözcükleriyle havass'ın nâs'tan veya çok daha aşina adıyla güzidelerin avamdan mesafeli durması yerleşik nizamın genel ruhunun doğal icabıdır. Tüm geleneksel toplumlar gibi, temelinde hiyerarşik bir yapı içeren Osmanlı düzeni, herkesin kendi dairesinde kalması esası üzerine kuruludur. Rütbeye göre haddini bilmek, ne aşağıya, ne yukarıya doğru sınırları aşmamak, beşeri ilişkilerin kuralları arasındadır ve genellikle uyulur. Ankaravî, *Mesnevi Şerhi*'nde üst sınıflardan ve ulemadan söz ederken "selâtin-i manevî azamet ve kibir tutar; ehl-i cihandan (...) hizmetkârlık ve riayet-i edep etmek talep ederler" diyor.[9] Yine bir fütüvvetnâme metnine göre, "halktan yana kapısın bağlaya, Haktan yana aça..."[10] düsturu sadece metinlerde kalmış bir öğüt değildir ve hayatın içinde bazen saptırılarak da olsa hep yankı bulabilmiştir. Ülgener Usta'nın sözünü ettiği "ruhanî derebeylik"[11] hiç kuşkusuz belli bazı ideolojik temelleri, bu ayrıcalığa kabul gösteren toplumsalaşma üslubunu gerektirir. Nitekim "kâmil'e lokma ve nükte helâl" anlayışı oldukça yerleşik ve yaygındır.

Her şeye karşın, avamla ünsiyet kurmama ilkesinin istinasız bir ilke olduğunu düşünmemek gerekiyor. Örneğin, Gelibolulu Mustafa Âli kendinden "hâdim'ül-ahâli" diye söz eder. Çok daha ileri bir dönemde III. Selim, "nâsa hizmetin" kendisi için "mahz-ı safa", yani tam mutluluk olduğunu söyleyecektir. Bunların samimi itiraflar olduğunu bilelim; ne var ki genel anlayışı değil, istisnai yaklaşımları yansıtırlar. Dahası, bu istisnalardaki avama yönelmede bir tür pederşahi zihniyetin alttan alta çalıştığı kuşkusuzdur.

---

7 "Halkla samimiyet iflas işaretidir".

8 "Halkla karışmak afettir".

9 Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, Bulak baskısı, Cilt III, s. 310; aktaran Ülgener, *a.g.e.*, s. 23.

10 *Fütüvvetnâme*, Fatih Millet Kütüphanesi, Yazma No. 900; aktaran Ülgener, *a.g.e.*, s. 73-74.

11 Ülgener, *a.g.e.*, s. 23.

Geleneksel ulema, sadece muaşeret kuralları veya zihniyet ilkeleriyle değil, aynı zamanda maddi vasıtalarla ve ürünleriyle de avam karşısında mesafelidir. Mesafeyi veya nâs ile havass arasındaki geçirimsizliği oluşturan unsurların başında, yazı dili ve edebiyat geliyor. Divan kültürünün, halk edebiyatının ne denli uzağında kaldığı herkesçe malûmdur. Divan kültürü havassın hiyerarşi anlayışını sadakatle yansıtırken, halk edebiyatı hiyerarşiyi yok sayan bir anlayışın içerisindedir. Şekip Tunç'u izleyelim:

> Divanlarda, diyordu Tunç, evvela *Allah'ın tâzimi, sonra Peygamber ve evliyaların tebcil edilmesi ve bundan sonra kaside denilen şövalye methiyelerinin gelmesi, şahsi his ve heyecanların terennümü olan gazellerin en sonraya bırakılması, ideal kıymetlerin ne suretle mertebelendirildiğini gösterir. Sıra ve sıraya göre saygı, orta zamanın en kuvvetli içtimai disiplinini teşkil ettiği için umumiyetle riayet edilmiştir.*[12]

Oysa biliyoruz ki, 19. yüzyıla yani modernleşme sürecinin yoğun olarak yaşanmaya başlandığı döneme gelindiğinde, münacat ve na't yazma mecburiyeti artık yoktur. Yüksek sınıfların halk edebiyatına ilgisi ki bu ilgi oldukça sınırlı bir ilgidir; 18. yüzyılın geç dönemlerinde ortaya çıkar. Ali Nihat Tarlan, bu konuda şu tespiti yapıyor:

> Halk edebiyatı, aristokrat münevver sınıfın iltifatına mazhar olamadığı için (...) meçhul kalmış ve ondan sonra yavaş yavaş ehemmiyet kazanmaya başlamıştır. (...) XVII. asırdan itibaren münevver muhite de sirayet eden halk edebiyatı, XVIII. ve XIX. asırlarda tesirini fazlalaştırmıştır.[13]

Havass-nâs kopukluğunun belki en önemli göstergesi, yazı dilinin halkın kullandığı dilden çok farklı olmasıdır. Geleneksel dönemin edebi metinleri kadar, resmi dili de ancak üst sınıfların anlayabileceği düzeyde bir dildi. Bu dönemlerde dilin yukarısını aşağıdan ayıran en muhkem duvarlardan biri olduğunu belirtelim.[14] Tanzimat'ta bile tüm taleplere karşın bu sorun çözülememiş, Cumhuriyet dönemlerine kadar güncelliğini korumuştur.[15] Geleneksel durumda yazı dilinin, merkezi ve üst yönetici zümreyi çevreden tecrit eden özelliği, Ernest Gellner'in tarım kökenli yazılı toplumlara atfettiği temel bir

12 Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar Mecmuası*, No. 1, s. 30.

13 Ali Nihat Tarlan, "Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit", *Tanzimat I*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 599.

14 Şerif Mardin, "Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar", çev. Gökhan Çetinsaya, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

15 Ragıp Özden, "Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz", *Tanzimat I*, s. 981.

özelliktir. Bu toplumlarda yazı, merkez-çevre ve üst-alt arasında bir "uçurumun" adıdır.[16]

Yine aynı yazarın tahlillerine iltifat edilirse, havass-nâs kopukluğu havass katının toplumsal anlamda "hadımlaştırılmış" olmasının doğal bir sonucudur. Osmanlı devşirme düzeni ileride yönetim ve havass katına çıkmaya aday gençleri içine doğdukları toplumdan koparmayı ve bu yolla toplumsal hadımlaştırmayı esas alıyordu. Yönetimde anonimliği ve yansızlığı sağlamak, biraz toplumla olan bağların koparılmasını gerektirmiştir. Halide Edip de, ünlü metinlerinden birinde "merkezdeki yönetim çekirdeğine dâhil olan [ferdin] aile bağlarıyla, diğer muhitlere ait bütün an'ane ve rabıtalarla alâkası kalmamış olması icap eder"[17] diyerek bu hususa dikkatleri çekmektedir.

Tüm bunlara bakıp, Osmanlı üst sınıflarına mensup olanları boşlukta ve atomlaşmış bireyler gibi düşünemeyiz. Onlar, çok daha farklı kanallardan geçerek oldukça iyi işleyen bir toplumsal mekanizmayla donatılmışlardı. Bu mekanizmanın nasıl işlediği konusunda bazı önemli ipuçlarına sahibiz. Birincisi intisap usulüdür; ikincisi veya çok daha kapsamlı olması dolayısıyla yapının genel çerçevesi diyebileceğimiz Daire-i Adliye kurallarıdır. Bu kurallar, önce dünya yaşamının adalet sayesinde huzurlu ve salim olabileceğini; böylesi bir amaca da devletin düzeni ile ulaşılacağını; yönetime mensup unsurlar (leşker) sayesinde düzenin ve devletin elde tutulabileceğini; iktisadi bir varlık yaratılmadan bunun mümkün olamayacağını; oysa iktisadi varlığı reayanın yarattığını; reayanın da işlevlerini ona adaletle yaklaşılırsa sürdürebileceğini vurgular.[18] Adalet kavramı etrafında bir tür düzenin örgütlenmesi öngörülüyor. Adalet Çemberi, Osmanlı toplum ve yönetiminin işlevsel işbölümünü içerir. Farklı unsurların, kendi dairelerinden itibaren, aynı doğrultuda ki bu genelde adalet kavramıdır; hareket etmeleri gereğine işaret eder. III. Selim'de ifadesini bulan nâs'a hizmetin mahz-ı safa görülmesi ya da Âli'nin anlatımıyla ahali hizmetkârlığı bu yönden adalet kavramının türevleri oluyor. Başka bir deyişle, Adalet Çemberi'nde hiçbir unsur diğerinden bağımsız ve tecrit edilmiş değildir. Ne var ki, Adalet Çemberi, işin ideolojik yönüdür; genel ilkeler vazeden bir çerçevedir. İdeolojinin hayatın gerçeklerini eksiksiz yansıttığını, yansıtabildiğini; mekanizmanın kusursuz döndüğünü savunmak pek

16 Ernest Gellner, *Nations et Nationalismes*, Payot, Paris, 1989, s. 22.

17 Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1955, s. 35.

18 Kınalızâde Âli, *a.g.e.*, s. 51.

kolay değildir. Sadece farklı toplum katmanlarını, hiç değilse belli ülküler etrafında karşılıklı olarak bağladığını ifadeyle yetinelim.

Adalet Çemberi, bir başka yönüyle, toplumu oluşturan unsurlar arasında bir denge hâlini varsayan anlayış üzerine kuruludur. Denge korunmalıdır. Dahası, siyaset esas itibariyle bu dengeyi korumaya yönelik bir faaliyettir. Ahaliye hâdim olmak da, ona hizmeti mahz-ı safa görmek de doğrudan doğruya denge anlayışının uzantısıdır. Unutulmaması gereken temel bir özellik, dengenin hiyerarşi üzerine bina edilmiş bir denge olması özelliğidir. Koçi Bey ve diğer birçoklarının sık sık kalemlerinin ucundan eksik etmediği "zapt u rabt âlemden kalktı", "tarik-i saadet refik bozuldu", "hilaf-ı edeb-i kadim arttı" yakınmalarını hatırlamak gerekiyor. Bu tür yakınmalar, genellikle dengenin idealden uzaklaştığını, sapmaların olduğunu ifade eder ve ciddi bir ihya ve ıslahat girişimini haber verir. Âlemi yeniden düzene koymak, hiyerarşinin aksayan işleyişini tekrar sağlamak, siyasetin sık gündemde tuttuğu işler arasındadır. Adaletnâmeler de hep bu yönde çalışmışlardır.[19]

Osmanlı havass üyelerini toplumsal çevreleri ile bütünleştiren bağlar, ideoloji ile sınırlı değildir. Çok daha somut işleyen kanallar vardır. Sayılması gereken en önemli kanal, intisap usulü oluyor. Cornell H. Fleischer, Mustafa Âli hakkındaki incelemesinde Âli'den şöyle söz eder: "O, Osmanlı olarak doğmamıştı; sonradan kendi çabasıyla Osmanlı olmuştu."[20] Bu tespit, saray bürokratlarının aşağı yukarı tamamına teşmil edilebilir. Osmanlılık veya havass üyeliği zaman içinde eğitimle ağır ağır edinilen bir şeydi. Yüksek saray kültürüne nüfuz etmeyi gerektiriyordu. Çok çetin bir toplumsallaşma sürecinin aşamaları sindire sindire geçilmeliydi. İntisap usulü işte bu "olma" sürecinin yollarından biriydi. Müntesip, sadece yanaşması olduğu hamisine bağlanmıyor; aynı zamanda hamisinin veya pîrinin yanında yepyeni bir "tarik"e dâhil oluyordu. Geldiği, ait olmayı yeğlediği yolun kimliğini benimsemeye aday biriydi. Girdiği tarikte toplumsallaşacak, toplumsallaştığı oranda da köklerinden koparak ham hâlini kapıda bırakıp yeni bir varlığa dönüşecektir. Bu süreç, yerine göre meşakkatli, üstelik labirentlerle örülü dolambaçlı bir süreçtir. Her aşama, her dönemeç, müntesibi biraz daha geldiği yerden koparır ve özellikle yükseldikçe avamla arasına yeni mesafeler koyar. İntisap etmeyen veya edemeyen birey, pîrsiz, ustasız, hamisiz, şeyhsiz, kısacası elinden tutulmamış biridir ve toplumsal anlamda düpedüz

19 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, Cilt II, No. 3-4, 1965.

20 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli; Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 266.

öksüzdür. Böylelerinin akıbeti, taşrada kalmak; kaldığı ücra köşelerde unutulup gitmektir.

Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinde tüm bu özelliklerin sihirli bir değnekle dokunulmuşçasına ortadan kalktığını düşünmeyelim. Kimi alanda mahiyet değiştirmişler, kimi alanda rağbetten düşmüşlerdir. Çok belirgin olan husus, Tanzimat aydınının avama –ki zaman içinde bu sözcük önce reayadan ahaliye, ardından halka ve millete dönüşecektir– yönelmede aşırı denebilecek bir istenç sergilemesidir.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat" başlıklı incelemesinde, bu dönemin daha öncesinden başlayarak, "âlemi telakki tarzı" nda değişimi vurgular.[21] "Bir yeni nizam" arayışı söz konusudur.[22] Ona göre fermanın metni, "otoritenin (...) yukarıdan aşağıya atfınazar etmesini ve alâkadarlığını, siyasi cihan görüşündeki tebeddülü"[23] gösterir. Herkese ayrım yapmadan bakmak, "bilâ tefriki cins ü mezhep" formülünün ruhu, Tanzimat öncesinin ikliminde zaten vardır ve Ferman'la birlikte "artık bundan böyle yukarının aşağı ile yani otoritenin kütle ile alâkası artacak, güzideler [aydınlar] sınıfı da doktrin ve fikirleriyle bu alâkayı besleyecektir."[24] Halka yönelme, otoritede, zevklerde, âdap ve âdetlerde, doğal olarak münevverlerin ilgilerinde giderek hâkim eğilim haline gelmeye adaydır.

Tanzimat münevverinin en çok farkında olduğu toplum gerçeklerinin başında "efkâr-ı amme" gerçeği gelir. *Avrupa Ahvâli*'nin yazarı Sadık Rıfat Paşa'ya göre, "... mizac-ı asr ve efkâr-ı zamâne cûş-u huruşa gelmiş bir nehre şebihtir [yatağından taşmış bir nehir gibidir]. Ve cihanda def ve izâlesi muhal olan ahvâlden biri, itikâd ve diğeri efkâr-ı ammedir."[25] Yine aynı kalem, çok daha açık ve berrak bir şekilde şu ilkeyi ilan eder: "Hükûmetler, halk için mevzu' olup yoksa halk hükûmetler için mahlûk değildir."[26] Hem Ziya Pa-

---

21 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, s. 620.

22 *A.g.e.*, s. 621.

23 *A.g.e.*, s. 626.

24 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyyesini Mutazammın Risale", *Muntahabat-ı Âsar*, Yeni harflerle yayınlayanlar: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I 1839-1965*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. No. 1874, s. 39. Aynı metnin daha sade bir dille örneği için bkz. Abdurrahman Şeref, (sadeleştiren: Mübeccel Nami Duru), *Tarih Söyleşileri*, İstanbul, 1980, s. 108.

25 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyyesini Mutazammın Risale", *Muntahabat-ı Âsar*, Yeni harflerle yayınlayanlar: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I 1839-1965*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. No. 1874, s. 39. Aynı metnin daha sade bir dille örneği için bkz. Abdurrahman Şeref, (sadeleştiren: Mübeccel Nami Duru), *Tarih Söyleşileri*, İstanbul, 1980, s. 108.

26 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyyesini Mutazammın Risale".

şa, hem Namık Kemal halka gösterilen ilgide Sadık Rıfat kadar ısrarlıdırlar. *Hürriyet*'in 29 Haziran 1868 tarihli sayısındaki makalesinde Namık Kemal, "kanun (...) halkın kabulüne mazhar olmalıdır ki makrun-u adil olsun" iddiasındadır. Keza Ziya Paşa, *Hürriyet*'in 11. sayısında halktan söz ederken, onların "... usul-ü zulüm ve itisaf [yolsuzluk] altında [ezildiğini] ve kimseye dertlerini anlatamadıklarından" yakınır. Ziya Paşa, Cevdet Paşa gibi resmi dilin halk tarafından anlaşılır olmamasından da şikâyetçidir. Şu tespit kendisinin kaleminden öğrendiğimiz bir tespittir: "Anadolu ve Rumeli'de ahâd-ı nâsdan her şahsa 'devletin bir ticaret nizamı vardır ve aşarın suret-i müzayede ve ihalesine ve tevzi-i vergiye ve şuna buna dair fermanları ve emirnâmeleri vardır' diye sorulsun; görülür ki biçarelerin birinden haberi yoktur."[27]

Namık Kemal'in düşüncesinde Tanzimat ıslahatları, "tesisat-ı medeniyenin hami-i hakikisi olan efkâr-ı umumiyenin kuvvetine istinat"[28] ettirilmeli idi. Kemal, yenileşme girişimlerinin halka dayandırılması girişiminde son derece kararlıdır ve temsilî sistem önerilerini bu nedenle dile getirmektedir. Ziya Paşa, üst sınıflara hitaben mizacının tahrik ettiği hızla zaman zaman acı da konuşabilmektedir. "Tırnaklarıyla, yer kazıp verdikleri vergiler sayesinde bin türlü nimete [gark olduğumuz] köylülerden utanalım."[29] Hiç kuşku yoktur; Tanzimat'la toplum yaşamına giren bu yeni kalemler, bu münevverler, eskinin *havassı*'ndan da, *uleması*'ndan da farklı bir yönde yol tutmayı tercih etmişlerdir. Tanzimat aydını demek, pek yaygın önyargıların anlamak ve anlatmak istediğinin aksine, halka yönelen, çevresine bakan, çevrenin derdini kendi derdi haline getiren aydın demektir. Onların, aydınlanma yönünde açtıkları patikalar, önce Jön Türklerin, ardından Cumhuriyet aydınlarının girişimleriyle daha geniş ve muhkem kanallar haline gelecektir. Ne var ki, gerek Tanzimat'ta gerek izleyen dönemlerde halka itibar, herkes için aynı derecede makbul bir siyaset olmamış; olamamıştır. Birinci Meşrutiyetin ilanı arifesinde halkın temsil edileceği meclis önerisi karşısında muhafazakâr çevreler olağanüstü ürkek davranacaklardır. Nitekim Fetva Emini Halil Efendi –ki benzerleri sonraki dönemlere en az Kemaller, Ziyalar ve Sadık Rıfatlar kadar ahfad bıraktılar– alabildiğine geleneksel terbiyenin içinden tavırlar sergiler. Yeni Osmanlıların anayasa ve seçilmiş meclis önerisine Meşihat Dairesi'nin bu ünlü mensubu şu yanıtla karşılık verir:

---

27 *Hürriyet*, 7 Eylül 1868.
28 *İbret*, No. 46.
29 *Hürriyet*, 5 Nisan 1869.

> Siz devlet adamlarısınız, cümleniz akıllı ve umurdidesiniz. Anadolu'nun, Rumeli'nin bir takım cahil insanlarını toplayıp da onlardan rey veya tedbir mi alacaksınız? Her işi âdilâne görünüz (...) şüpheniz olursa fetvay-ı şerif'e müracaat ediniz.[30]

Kara Halil Efendi'nin geldiği seçkinci damar, biçim değiştirmeye bile gerek görmeden varlığını yakın zamanlara kadar sürdürür. Cevdet Kerim İncedayı, İsmet İnönü'nün çok partili düzene geçiş girişimini eleştirirken, bir zamanların Meşihat Dairesi eşiğinden bir adım bile uzaklaşmamıştır. Çok partili düzene geçmek demek, İncedayı'nın cümleleriyle "ülke yönetimini Hassolar'a, Memolar'a bırakmak demektir."[31] Bu konuda Cemal Gürsel de pek muzdariptir. Burhan Felek ile özel bir sohbetinde söylediklerine bakılırsa, kendisi "hayatında bir manga bile yönetmemiş insanların ülke yönetimine gelmesinden endişelidir". "Manga yönetmek" ne demekse?.. Öyle görünüyor ki, geleneksel dönemin siyaset kalıpları, modernleşme sürecinde üst-alt ilişkilerini tek yönde etkilemiş değildir. Halkla bütünleşme girişimleri kadar, halkı yok sayan seçkinci tavırlar da varlıklarını sürdürmede ısrarlıdırlar. İki yoldan birincisi modernleşme zamanlarıyla birlikte aydın-halk bütünlüğünün, ikincisi ise, direnme gücünü giderek yitiren, bu nedenle daha çok müzelik bir tavrın temsilcileridir.

Yeni aydınların, geleneksel ulemadan farklı olarak halka yönelmelerinin ardındaki asıl gerçeğin, toplumun adem-i muhtar bir anlayıştan muhtar bir anlayışa geçmesinde yattığını biliyoruz. Dönüşüm, aynı zamanda meşruiyetin mahiyetinde de bir dönüşüm anlamına gelir. Kutsal metinlerden ve kadim usullerden mülhem bir meşruiyet yerine, yaşayan toplumun içinden çıkan bir meşruiyete gereksinim vardı. Demokratik oydaşmaya dayanan ve yasal-ussal nitelikler içeren bir meşruiyet, hukuk diliyle "hukuk devleti", halk ve millet kavramlarını ilgi odağı haline getiriyordu. Modernleşmeyle birlikte aydınların o hedefe yönelmesi bu açıdan anlamlıdır. Eşitlikçiliği öne çıkaran modern demokrat toplumların yeni çekim merkezi artık halk yığınlarıdır ve siyasi söylemin onun cazibesine kapılması doğaldır.

Halklaşan, sadece siyaset de değildir; Alexis de Tocqueville'in işaret ettiği gibi, siyasetin yanı sıra edebiyat, tarih yazıcılığı, müzik, temaşa sanatları, ahlâk ve genel yaşam kültürü de sayılmalıdır.[32] Halklaşma, tüm bu alanlarda etkisini gösterirken, demokrat eşitçi toplumlarda her türden entelektüel

30 Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılâp*, Berksoy Matbaası, İstanbul, 1958, s. 50.
31 Turan Güneş, *Araba Devrilmeden Önce*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1982, s. 101.
32 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1968, s. 236-237.

üretimin sanayileşmesi ve pazar rüzgârlarına kapılması nedeniyle, kimi zaman estetik ve nitelik düzeyinin ibresini kitle zevklerine doğru yöneltebilmektedir. Bu olgu, ayrıca ele alınıp tartışılması gereken bir konudur.

Halka karşı direnmeye gelince, burada daha çok geleneksel damarlardan birinin uzantısını görüyoruz. Dönem dönem su üstüne çıkması, büyük ölçüde siyasi gelişme yazınının "katılım bunalımı" diye nitelendirdiği olgu olmalıdır. Bu da modern demokrat toplumların er veya geç üstesinden geldikleri bir sorundur. Sadık Rıfat Paşa'yı tekrar analım: "Kamuoyu yatağından taşan nehir gibidir." Dolayısıyla önünde durmak ve ona engel olmak imkânsızdır.

5

"Âlem-i Medeniyetin Terakkiyat-ı Hazırası"

Osmanlı-Türk modernleşme hareketi, bu coğrafyadaki toplumsal değişimi gözleyen kalemlerin merkezî konumda bir ilgi noktasıdır. T. Z. Tunaya, Osmanlı "garpçı cereyan"ın savunucuları arasında Batı'nın "bir mürebbi ve mürşid" olarak görüldüğünü kaydeder.[1] Hiç kuşkusuz bu akım, kendi içinde homojen bir yapı göstermez. Osmanlı modernleşmesini Avrupa modeli üzerinden yürütmeyi savunan kalemlerin kendi aralarında ciddi yaklaşım farklılıklarının varlığı açık ve tartışmasız bir gerçektir. Ama asıl önemlisi, diğer fikir hareketlerinin de –ki buna muhafazakâr cereyan da dâhildir–, Batıcı yaklaşımın bazı yönlerini benimsemekte tereddüt göstermemiş olmalarıdır. Galiba Batı'dan öğrenme ve Batı'dan irşat olma, Osmanlı siyasi akımlarının sık kesiştikleri ortak eksen gibidir. Batıcılığı en keskin deyimlerle yadsıyan kalemlerde bile, dolaylı veya dolaysız bir Batı rengi, bir Batı kokusu hep görülür ve hissedilir. Aron, tanınmış metinlerinin birinde, Perikles'in, Atina'nın Kadim Helen dünyasının okulu olduğu yolundaki sözlerine âdeta nazire yaparak, Avrupa'yı "modern dünyanın okulu" diye niteler. Bu hüküm geçerliyse, Osmanlı-Türk modernleşme hareketinin Batı'yı "mürebbi ve mürşid" sayması, çok da tekil bir olgu olmasa gerekir. Veya tekil niteliği farklı bir yönde aranmalıdır. Türk modernleşmesinin B. Lewis'e göre çok kendine özgü bir özelliği vardır. 50'li yılların başlarında kaleme al-

1 Tarık Z. Tunaya, "Âmme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe Garpçılık Cereyanı", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1948 Yılı 3-4 Numaralı Sayısından Ayrı Bası, Akgün Matbaası, İstanbul, 1949, s. 40.

dığı bir tebliğinde, çağımızın bu ünlü Türkiye uzmanı, "Batı'ya yöneliş için ülkede daha derin, daha genel bir kabiliyet"e işaret eder.[2] Tarihçi, Türk modernleşmesindeki batılılaşmayı mümkün kılan sürekliliğin nereden kaynaklandığını sorgular ve "derinlerde bir ritm"in bulunduğunu düşünür.[3] Ancak bu ritmin tahlilinden çok, varlığını işaretle yetinir. Lewis'in kimi zaman satır aralarında, kimi zaman açıkça dile getirdiği asıl merakı, Türk seçkinlerinin Batı tarzı karşısındaki tutkulu ve kararlı seçiminin altında yatan nedenlerdir. Nedenler arasında, Osmanlı tarihinin dinden, devlet geleneğinden, dilden ve yerel âdetlerden etkilenmiş olması sayılır. Bunlara, Osmanlıların Avrupa coğrafyasıyla sürekli ve yakın etkileşimde bulunması da eklenmelidir. Kısacası, Osmanlı Devleti, kendine özgü kimlik özelliklerinden dolayı İslâm coğrafyası içinde farklı bir yerde durur. Açıklama, oldukça eklektik bir açıklamadır. Yazarın tespit etmeye çalıştığı farklılığın, Osmanlı aydınları tarafından Batı Avrupa'daki terakkinin mitleştirilerek benimsenmesinden kaynaklanıyor olması bize göre çok daha olasıdır. En azından bu yoldaki bir yaklaşımla da konu ele alınıp incelenmelidir. Gerçekten de Osmanlı-Türk modernleşme tarihi, bizleri bu yönde düşündürten bir veri zenginliği sergiler.

Osmanlı seçkinleri, Tanzimat'a takaddüm eden yıllardan başlayarak önceleri müstereddit daha sonra kararlı ve inançlı bir üslupla, Avrupa'nın ulaştığı beşerî ve siyasi terakkinin etrafında pervane olmaya başladılar. Tanzimat fermanı, "yeni kanunlar"dan ve "yeni kurumlar"dan söz ederken aynı zamanda gelenekten kopuşun habercisi oluyordu.[4] Geleneğe ve geleneğin dayattığı otorite anlayışına önce Yeni Osmanlılar, onları izleyerek Jön Türkler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren baş kaldıracaklar ve Avrupa örneğinden esinlenerek "yeni bir hayat" şeklini savunacaklardır.[5] Samimi üslubuyla içini döken ilk kalemlerden biri Sadık Rıfat Paşa oldu. Sadık Rıfat, "Avrupa Ahvaline Dair Risale"sinde Osmanlı örneğinden çok farklı bir toplumsal yaşam biçimi diye gördüğü Avrupa'ya karşı özenini açığa vurur.[6]

---

2 Bernard Lewis, "Turkey: Westernization", Gustave E. Von Grunebaum (der.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, University of Chicago Press, 1955. Türkçesi: H. Topçuoğlu, *Türkiye: Batılılaşma.* Alıntılar bu tebliğin Türkçe ayrı basımından yapılmıştır, s. 155.

3 *A.g.e.*, s. 174.

4 Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

5 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, s. 620.

6 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavaid-i Esasiyesini Mutazammın Risale", *Muntahabat-ı Asar*, yeni harflerle yayınlayanlar: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, 1939-1965*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, No. 1874, s. 39. Aynı metnin sade dille örneği için bkz. Abdurrahman Şeref, *Tarih Söyleşileri*, Sadeleştiren Mübeccel Nami

Tanzimat'ın önemli siması Cevdet Paşa, *Tezakir*'de entelektüel kaygılarını berrak ve kendinden emin bir ruh hâliyle açıklar. Paşa'ya göre, müktesebatındaki bilgiler zamanına göre artık eskidir ve olup bitenleri tahlil etmede kendisine fayda sağlamamaktadır. Tanzimat'ın muhafazakârlığı ile ünlü bu kalemi, çareyi gizlice Fransızca öğrenmekte bulacaktır.[7] Oysa anadan doğma Fransız asilzadesi Alexis de Tocqueville, zamanını açıklamada Cevdet Paşa kadar çaresizdir ve *Amerika'da Demokrasi*'de çaresizliğini şu ifadelerle açıklar: "Geçmiş, artık geleceği aydınlatamamaktadır; akıl, ancak karanlıklarda yol alabilir". Yine ona göre, "yeni bir dünya kurulmaktadır" ve yenidünyayı anlayabilecek "yeni bir siyaset bilimine ihtiyaç vardır."[8] Osmanlı paşasıyla Fransız asilzadenin entelektüel kaygılarındaki ortak noktayı, aşınan gelenekle giderek daha belirgin hale gelen moderniteye geçişte yaşanan sıkıntılarda aramak gerekiyor.

Sorun, bir atıf ve meşruiyet kaynağı olarak geleneksel anlayışın yerini, adı henüz konmamış yeni bir anlayış ve anlam dünyasına terk etmeye başlaması sorunudur. Avrupa, 18. yüzyıldan beri, yaşam senaryosu ayrıntılarıyla düzenlenmiş, kalıcı sayılan bir toplum yapısından, her gün yeni dekorların kurulduğu, sürekli değişen bir toplum yapısına doğru köklü çalkantılar içinde ve âdeta el yordamıyla geçmektedir. Geleneksel toplum tanrısal bir yapıttı ve kalıcı olduğu düşünülüyordu. Oluşumun değil, yaratılmışlığın sonucuydu. Bizans imparatorları da İslâm coğrafyasının sultan ve emirleri de beşeri düzene ilâhî kudretin yeryüzündeki tezahürü olarak bakmışlardır. Siyasi iktidarların bu yöndeki anlayışını geniş halk yığınları da içtenlikle paylaşırlar. "Tanrının Evi" kâinat ve beşeri düzeniyle yeryüzü ne denli *"tek"* göz görünse bile, 17. yüzyılın bir Fransız yazarına göre *Oratores, Bellatores ve Laboratores*'ten oluşan üçlü bir terkipti. Wessex türeviyle kraliyet üçayak üzerinde bina edilmişti: *Gebedmen, Fyrdmen ve Weorcmen.*[9] Geleneksel Osmanlı örneği de *ulema, leşker ve reaya*'dan kurulu benzer bir terkip oluşturuyordu. Bu üç sınıfın her biri, kendi içinde ve aralarında hiyerarşik bir düzen izlerler. Doğal olarak bu düzen aynı zamanda kutsal bir düzen olarak kabul edilir. Hiçbir şey, kadim ve dinsel geleneklerden daha meşru değildir. Max Weber'i izleye-

---

Duru, İstanbul, 1980, s. 108.

7 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Cilt IV-V, Türk Tarih Kurumu, 1986, s. 21.

8 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique,* Gallimard, 1968, s. 365.

9 Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard 1978, değişik sayfalar. Üçlü sınıf terkibi ve bu terkibe tekabül eden meşruiyet anlayışı feodal döneme ilişkin olarak açıklanır. Keza bkz. Jacques le Goff, *La Civilisation de L'Occident mediéval*, Flammarion, Paris, 1982, s. 234-240.

rek ifade edersek, modern dönemler öncesi toplumlar, tüm coğrafyalarda gelenekten beslenmiştir.[10] Gelenekler, bu toplumlarda meşruiyet dâhil birçok şeyin temel ve ilk kaynağı olarak görülürler. Esas olan, gelenek diye benimsenmiş usul ve âdetleri aynen sürdürmek, geçmişten kopmadan yaşamaktır. Toplum, tevarüs ettiği bir tür vasiyetin icabını yerine getirme gayreti içindedir. Bunu yaparken, aynı zamanda ibadetini yaptığını düşünür. Geçmişinden emin, hâli ve geleceği elindeki vasiyet ışığında çekip çevirir.

İşte 19. yüzyıl bu geleneğin olanca hızı ve tantanasıyla yıkılmaya başladığı bir dönemdir. René Char'ın sözcükleriyle "mirasın yanı sıra hiçbir vasiyetin bulunmadığı" dönemlere doğru geçiştir. Vasiyetten mahrumiyeti Sadullah Paşa Tanzimat yıllarında gürül gürül dizeleriyle ilan eder. Eski malûmat esasından yıkılmıştır; bundan böyle ne Roma gelenekleri ne Arap, ne Mısır ne de Herat kalmıştır! Öyle anlaşılıyor ki, Tanzimat'la birlikte Osmanlı ülküsü, yeniyi Avrupa'nın terakkisinde görmeye başlar. Resmi belgelerde olsun, değişik kalemlerin metinlerinde olsun, sürekli aynı temanın tekrarına tanık olunur. Eski malûmat artık revaçta olmadığına göre, yeni malûmat ne olmalıdır sorusuna verilen yanıt, eski meşruiyet kalıbının içine doldurulan terakki ve medeniyet anlayışıdır. Açıklayalım:

Tanzimat fermanı, muhataplarına "yeni kurumlar"ı ve "yeni kanunlar"ı haber veriyordu. Geleneksel Osmanlı adaletnâmelerinin üslubuna uygun kaleme alınan fermanın ilginç yönü şuydu: Bir süredir İmparatorluk eski ihtişamından, parlak ve huzurlu günlerinden uzaklaşmıştı. "Yeni"ye işte bu eski ihtişamı yeniden yakalamak için ihtiyaç vardı. Fermanın yitirilmiş bir ideali yeniden ihya etme niyeti, bu amaçla yepyeni kurumlar ve kanunlara başvurma siyaseti çok açık bir gerçektir. Oysa klasik Osmanlı adâletnâme ve siyasetnâmeleri tefessüh etmiş mevcut zamanı ihya etmek isterken istisnasız hep başa, kadim geleneklere dönmeyi öğütler. Siyasetnâme metinlerinde meşruiyet "altın çağ"dadır. Akıp giden tarihsel an (çark-ı felek), ideal kadim altın çağı aşındırmıştır. Yaşanan zamanın vazettiği sorunların çözümünde başvurulması gereken en meşru yol, parlak kadim dönemlerden vasiyetle ve mirasla geçen usullerdir. O usullere, o âyinlere geri dönülmeli, onlardan uzaklaşmaya meydan verilmemelidir.

Klasik dönem Osmanlı siyasetnâmelerinin birbirinin tekrarı olduğu hep söylenmiştir. Gerçekten bu tespit, genelde doğru bir tespit gibi görünür. Ancak, bu metinler ne söyledikleri sorusu etrafında değil de, nasıl söyledikle-

---

10 Max Weber, *Economie et Société*, Tome: 1, Plon, Paris, 1971, s. 20.

ri sorusu etrafında tahlil edilirse, belki Osmanlı-Türk siyaset üslubunun gramerine bizleri nüfuz ettirecek ipuçlarına ulaşma imkânı ortaya çıkar.

Söz konusu metinlerin mahremine girmenin en isabetli yolu, zaman karşısındaki tavır alışlarıdır. Kant, zamana yönelik tavırları mekâna yönelik tavırlarla birlikte idrakin *a priori* çerçeveleri arasında sayar. İşaret etmeye çalıştığı husus şöyle özetlenebilir: Herhangi bir şeyi algılarken, algıladığımız nesneyi veya olguyu belirli bir mekân ve zaman boyutu içinde algılarız. Mekân ve zaman hakkında daha önce var olan anlayışımız, idrak üzerinde izler bırakır. Algılanan nesne veya olgu zamanda ve mekânda bir yere yerleştirilir. Yerleştirildiği yerin *a priori* tanımı başta idrak üzerinde, giderek anlam dünyasında belirleyici etkiler icra eder.[11]

Zamana ve mekâna yönelik mitik anlayış, rasyonel anlayışın tamamen tersi yönde işler. Şöyle ki, mitik anlayışta ne zaman ne de mekân homojen unsurlardır. Rasyonel anlayış ise zamanı ve mekânı homojenleştirir. Bu genel tespiti biraz daha açmaya çalışalım.[12]

Mitik zaman anlayışında, zamanın bütün dilimleri aynı ağırlıkta değildir. Belli dönemler çok yoğun bir "değer" ifade ederken, bu "anlam yüklü zaman" dışında kalan zaman dilimleri, "sıradan bir zaman" olarak algılanır. "Değer" yüklü, anlam yüklü "zaman", bir tür "yaradılış" anıdır. Örnek olayların cereyan ettiği, örnek "kahramanların" yaşadığı ve örnek hareketlerini sergiledikleri bir zamandır. Dolayısıyla, bir tür kutsallık içerir. Bugün, meşru olarak telakki edilen tavırların yaratıldığı, "ilk kez" ortaya çıktığı bir "zaman" anlayışından söz ediyoruz. Daha doğrusu, insanlar, zamanın belli bir döneminin "değerleri" konusunda yaygın bir inanca sahiptirler. Önemli olan da "sıradan zaman"ı paylaşan günün insanlarının, geçmişteki bir zaman dilimine özel anlam yüklemeleridir. Söz konusu zaman diliminin gerçekten "çok özel" olması gerekmez. Bu tespiti "mitik zaman" kavramını kullanırken sürekli göz önünde bulundurmamız gerekiyor. "İlk zamanlar" miti diye adlandırabileceğimiz bu zaman anlayışı, bütün toplumların mitleri, efsaneleri

---

11 İmmanuel Kant, *La Raison Pure,* seçilmiş metinler, PUF, 1971, s. 72.

12 Zaman ve mekânın mitik algılanması konusunda geniş bir edebiyat vardır. Kısmen felsefeciler, kısmen de antropologlar ve sosyologlar tarafından geliştirilen bu edebiyatın bazı örnekleri için şu yapıtlara bakılabilir: Mircea Eliade, *Aspects du Mythe,* Bölüm II, Gallimard, 1963; aynı yazarın, *Le Mythe de L'Eternel Retour*, Bölüm I ve II, Gallimard, 1969; yine aynı yazardan, *Le Sacré et Le profane*, Gallimard, 1965, s. 73-79; *La Nostalgie des Origines*, Gallimard, 1971. Keza zikredilmesi gereken bir diğer kalem R.Caillois oluyor. *Le Mythe et L'Homme*, Gallimard, 1987 ve *L'Homme et Le Sacré*, Gallimard, 1991 sayılabilir. Bunlara şu yapıtlar eklenebilir: E. Durkheim, *Les Formes Elémentaires de La vie Religieuse*, PUF, 1960; L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Alcan, 1922.

veya dinleri tarafından paylaşılmakla beraber, tarihî bir zaman diziminde hiçbiri, aynı döneme denk düşmez. Bu da tabii olarak, o zamana verilen mitik bir önemden, daha açık ifadesiyle kültürden kaynaklanır. Ancak, burada önemli bir hususun altını çizmemiz gerekecek. Bazen fiilen yaşanmış bir olay, sonradan efsanevi bir anlatıma dönüştürülebilir. Mit, efsane ya da inanış, ne üzerine bina edilmiş olursa olsun; önemli olan söz konusu zamanın "sıradan bir tarih" olarak görülmemesi, tersine onun "olağanüstü", örnek alınması gereken ve meşruiyet kaynağı bir dönem olarak algılanmasıdır.

"İlk zamanlar" miti, çoğu zaman bir "kuruluş zamanı" ; "ilk varolma zamanı"dır. Bir tür "kaynak zaman" da diyebiliriz. "Doğurganlık" söz konusudur. "Yaratıcılık" söz konusudur. Onu izleyen zaman, o "ilk zaman"ı tekrar edebildiği sürece bir anlam ifade eder. Yaratıcı ve varlığa anlam verici "ilk zaman"ı tekrar edebilme, "sıradan zaman"ın kimliksizliğini gidermenin bir yoludur. Daha doğrusu, yaşanan ve sıradan zamanın yaşayanlar tarafından "anlamla" yüklenmesidir. Dikkat edilirse, "ilk zaman" ya da "kutsal zaman" kendiliğinden bir anlam ifade ederken, "sıradan zaman", başka bir metinde çark-ı felek gölgesindeki zaman diye tanımlanmıştı; kendiliğinden anlam ifade etmez; ancak, "ilk zamanı", "kurucu zamanı", "kutsal zaman"ı tekrar eden bir dönem olarak anlam ifade eder. Yaşanan zaman ve orada üretilen siyaset, kendiliğinden olamama ile malûldür. İşte bu kendiliğinden olamama anlayışı, "bir kereye mahsus olarak bilinmiş ve yaratılmış olanın tekrarı" anlayışı, gelenekselliğin en samimi, *en sui generis* yüzüdür. Bayramlar, işte bu "ilk"in tekrar gündeme getirilmesidir; "sıradan zaman"ın renksizliğinin ve ruhsuzluğunun üzerine âdeta eski renklerin ve eski ruhun serpilmesidir. Yaşanan zaman, efsanevi zaman örnek alınarak, sürekli ihya edilmeye muhtaç bir zaman olarak belirleniyor. Yeni siyaset, bir başka deyişle, eskinin postuna bürünmek ve bu yolla kendini muhataplarına aşina olunan bir siyaset gibi sergilemek zorundadır.

Osmanlı siyasetnâmelerinin adâletnamelerle birlikte mitik bir altın çağ ölçütünden hareket etmiş olmaları, siyasetin genel üslubunu, özellikle meşrulaştırılmasını tayin etmiş görünüyor. En başta, siyaset altın çağdan uzaklaşılmış olmanın getirdiği ve yarattığı gerilimli hâli gidermenin adıdır. Yaşamın kendisi, akıp giden hadiseler ve uygulanan siyaset, idealden kopmuştur. O halde, altın çağın ideali tekrar ihya edilmelidir. Dolayısıyla siyaset, meşrulaştırma alanında hep ihya edici bir faaliyet manzumesi yönüyle öne çıkar. Öngörülen siyasetler, ne denli güncelin ihtiyaçlarını yanıtlamayı hedeflese de, öngörülen çözümlerin ideale uygun çözümler olduğu bir biçimde vurgulan-

malıdır. Çoğu zaman pratik, güncelden kaynaklanan zaruret ile ideal çerçeve arasında sıkıştırılır. Nitekim Osmanlı hukuku kamusal alanda olsun, özel alanda olsun *a posteriori* işler. Siyasetin mantığında köklü bir döngüsellik vardır. Ataların zamanındaki gibi yapmak, parlak zamanları örnek alarak günceli çözmek, siyasetin en temel gramer kuralları arasındadır. Bunlara ideali tanıma ve yorumlama becerisine sahiplikten kaynaklanan seçkinciliği ve buyurgan tavrı eklemek gerekiyor. Bir bakıma Osmanlı siyaset üslubunun günceli ve değişimi mitik bir anlayışla taşıdığını, mitlerine taşıyıcı bir rol yüklediğini belirtmeliyiz.

Bu tespit doğru ise, Tanzimat'ın yenilik perspektifinde geleneğe özgü üslup özelliklerinin devam ettiği söylenebilir. Açık seçik ifade edilmek istenirse, denebilir ki, Tanzimat'la birlikte geçmişin altın çağ çerçevesine içerik değiştirilerek geleceğe yönelik yepyeni bir ideal âdeta kendiliğinden şırınga edilmiş gibidir. Artık meşruiyet, ulaşılması ve gerçekleştirilmesi gerekli yarınlar içindeki *olmazsa olmaz* bir ideale uygunluk sorunudur. Eski altın çağa ilişkin imanın gücü ne idiyse, yeniye ve geleceğe yönelik altın çağa yönelik imanın gücü de odur.

Örneğin Osmanlı siyasi sistemi, ilk kez kendisini seçilmiş bir meclisle donatırken bu yeniliği, "âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası" ideali ile meşrulaştıracaktır.[13] Birinci Meşrutiyet döneminin Tanzimat'tan devraldığı bu ideal, aynı zamanda yeni Osmanlı "imaginaire"i oluyor. Ahmet Saib'in tespitlerine itibar edeceksek, Mithat Paşa da meşruti rejim yeniliğini "devlet-i aliyyenin terakkiyat-ı asri yolunda komşularıyla" aynı düzeyde olması için istemişti.[14] Dönemin ünlü kalemi Ahmet Mithat Efendi de meşruti rejime geçmeyi bir "medeniyet dairesi"ne girme diye yorumluyor; "şeriatın, medeniyetin [ve] mukteziyat-ı zamanın icabatı"nı anlama olarak tanımlıyordu.[15] Oysa dönemin zaruret hâli, başka bir deyişle görgül gerçek, çok daha farklı dinamiklerin ürünüdür. Nitekim Mütercim Rüştü Paşa, meclisin açılış merasiminde okunan nutk-u humayun metninden çok daha samimi ve gerçekçi itiraflarda bulunacaktır. Esbak Sadrazam Paşa'ya göre "teklifat-ı hariciye"nin yarattığı sıkıntılardan devleti kurtarmak söz konusu olmasaydı, kendisi böyle bir yeniliğe, yani anayasal meşruti rejime "evet" diyemezdi. Paşa'nın indinde işin

---

13 Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Meb'usan*, İstanbul, 1940, s. 10. Keza bkz. Recai Galip Okandan, *Âmme Hukukumuzda Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet Devirleri*, İstanbul, 1946, s. 118.

14 Mithat Paşa'nın cülus hattı müsveddesinde geçiyor. Nakleden Ahmet Saib, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı*, Kahire, 1326, s. 25.

15 Ahmet Mithat Efendi'nin *İttihad* gazetesinde çıkan yazısından aktaran; Midhat Cemal Kuntay, *Namık Kemal*, Cilt II, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 137.

"âlem-i medeniyetin terakkiyatı"yla bir ilintisi yoktu. Asıl sorun, Balkan coğrafyasına yönelik özerklik taleplerini "güzellikle savuşturmak"tı. Nitekim Hariciye Nazırı Saffet Paşa, "inkılab-ı mühim karşısında" Tersane Konferansı'nı gereksiz kılmaya çalışıyordu.[16] Mahmut Celalettin Paşa da benzer izlenimlerini kaydeder.[17] Ne var ki, geleneksel dönemlerinden beri imparatorluktaki yerleşik siyaset üslubunda güncelliğin kendi içinden beslenen meşruiyet anlayışı değil, hep ideal olarak algılanan ve toplumdan bağımsız bir dışsal çerçeveye atfen geliştirilen *hétéronome* meşruiyet anlayışı hâkimdi. Toplumun görgül gerçekliğinin gerektirdiği siyasetlerin kendiliğinden bir meşruiyeti yoktu. "Mükemmel" olduğuna inanılan, her zaman ve zeminde geçerli bir değerler sistemine çözümün uygun olması gerekiyordu. Uygunluk söz konusu olmasa bile –ki birçok uygulamada durum böyleydi–, bir şekilde ideal çerçeve esnetilerek yorumlanır ve uygunluk sağlanır. Klasik dönemin altın çağ idealinin yerine geçen Batılılaşma ideali, Tanzimat'tan itibaren artık yeni bir meşruiyet mitidir. Yeni bir meşruiyet kaynağıdır. Osmanlı aydınlarının "medeniyet ve terakki" ülküsü zamanla kökleşerek varlığını ileriki yıllarda da sürdürecektir. Tüm bir Jön Türk kuşağını ateşleyen ülkü, temelde budur ve Tanzimat'tan itibaren asıl meşruiyet kaynağı haline gelmiştir. Denebilir ki, dünün altın çağ mitinin yerine ileriye yönelik ulaşılması gereken yeni bir altın çağ geçmiştir. Âdeta bir simetri söz konusudur. "Medeniyet ve terakki" ülküsünün coğrafyası, "vatan"; halkı da kısa bir zaman sonra "millet" olacaktır.

Nitekim İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile toplanan meclisin üyeleri, nutk-u hümayuna verdikleri cevapta aynı temayı sıklıkla kullanırlar. Meclis metninde şu ifadeler dikkat çekicidir: Önce Gülhane hatt-ı hümayununa atfen fermanla birlikte geliştirilen siyasetlerin "devlet-i Osmaniyeyi mukteziyat-ı asriyeye mutabık bir hayat-ı cedideye nail" etmiş olmasına, bunun sonucunda Birinci Meşrutiyet'in ilanına değinilir. Aynı metinde "hukuk-ı siyasiye ve medeniyeden kemaliyle istifade etme" gereğinden söz edilir. Amaç, "sahne-i siyaset ve medeniyette temin-i mevki etmek"tir.[18] Heyet-i Âyan'ın cevabında da benzer ifadeler sık geçer. Avusturya'nın Bosna Hersek'i ilhakı ve Bulgaristan

16 Ahmet Saib, *a.g.e.*, s. 74.

17 Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakîkat, Târihî Hakîkatların Aynası*, haz. Doç. Dr. İsmet Miroğlu, Berekât Yayınevi, 1983, 3-6'ncı fasıllar. M. Celâleddin Paşa, Rüştü Paşa'nın tavrını şu sözlerle açıklar: "Sadrazam Mehmed Rüştü Paşa, zaten meşrûtiyet taraftarı olmayıp, bana da ifade ettiği gibi,'eğer, dış teklifler sırasında böyle bir jest yapılmak mecburiyeti olmasaydı, Kanûn-u Esâsî'ye muvâfakat etmeme imkân yoktu' demiştir".

18 Metinler için bkz. Faik Reşit Unat, *İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi, İkinci Abdülhamid'in son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1985, s. 124-125.

Emareti'nin istiklâlini ilanı karşısında meyus olan Âyan Meclisi üyeleri, bunu belirtirken "...âlem-i medeniyetin bütün hürriyetperver devletlerinin takdir ve müzaheretine mazhar olmak emel-i samimisini beslerken..." diye seslenirler.[19] Bu ifadeleri kullanan heyet üyelerinin çoğunluğu, hatta tamamı, siyasal toplumsallaşmalarını 19. yüzyıl sonlarında yaşadılar. Başka bir ifadeyle, önce İkinci Meşrutiyet kuşağı ve aynı kuşağın Cumhuriyet'e intikal eden üyeleri, "âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası" temasını genç yaşlarda öğrenerek ve içselleştirerek büyüdüler. Cumhuriyet döneminin modernleşmesi bu anlamda bir sürekliliği ifade eder. Yine Cumhuriyet döneminin en yoğun vurguladığı tema, yeni kuşakların aşina oldukları sözcüklerle bu temadır: Çağdaş uygarlık düzeyini yakalamak... 1982 Anayasası, başlangıç bölümünde bir öncekinin esprisine sadık kalarak açıkça bu ideale atıf yapar.

Görüldüğü gibi, oldukça derinden işleyen bir süreklilik hâli siyasete hâkim gibidir. Bunu, Türk siyasi hayatının yazılı olmayan anayasası olarak yorumlayabiliriz. Toplum ve siyasi sistem derinlerde yatan bu mitik kalıpları ihtiyarı dışında kullanabilmektedir. Sistem, pek sık olarak çağdaş uygarlık diye adlandırdığı değerleri yaygın ve ideolojik destek gibi harekete geçirebilir; zaten geçirmektedir. Malinowski toplumların sahip olduğu mitlerin, hemen her zaman o toplumlar açısından birer kalıcı akit oluşturduğunu söyler. Bu ünlü antropoloğun tespitindeki haklılık payını teslim etmeliyiz. Keza bir başka antropolog Lévi Strauss, dünün mitlerinin yerine günümüz toplumlarında artık ideolojilerin geçtiğini kaydeder. Birinciler de, ikinciler de temelde toplumu toplum yapan, toplumlara değişimi taşıttıran araçlar arasındadır. Geertz olsun, Balandier olsun modernleşme sürecinde, yeni ile geleneğin birlikte oluşturdukları terkipte kaynaştırıcı rol oynayan unsurların başında toplumların mitlerinin geldiğini savunurlar. Belki bu vadide en iddialı tespiti yapan kalem, başka metinlerimde de belirtildiği gibi Cassirer oluyor.

> Mitoloji-tarih ilişkisinde, mitoloji birincil ve asıl; tarih ise ikincil ve türev bir unsurdur. Örneğin, halkların tarihini mitolojileri tayin eder; tarihleri mitolojilerini değil. Daha doğrusu, bir halkın tarihini tayin etmenin ötesinde, mitoloji, o halkın kaderinin ve akıbetinin ta kendisidir.[20]

Türk modernleşmesi, filozofun kanaatini onaylayıcı yönde gelişmiş gibi görünüyor. Osmanlı aydınları ve genç Türkiye, bir bakıma *kendinden ver-*

19 *A.g.e.*, s. 126.

20 Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques 2. La Pensée Mythique*, Minuit, Paris, 1972, s. 20.

me (*déposséssion*) ritueli olarak da tanımlanan modernleşme tarihini çok köklü mitlerini kullanarak, onlara yeni içerikler vererek gerçekleştirmiştir. Bir halk deyişiyle ifade edilecek olursa, denebilir ki, "akan su, akacağı mecrasını bulmuştur". İmparatorluk dönemi olsun, onun mirascısı Cumhuriyet dönemi olsun modernleşme sürecini kendilerine özgü usulleri ve alışkanlıkları izleyerek siyasetlerini sürdürdüler. Gökalp'in "hârâbisin [...] Gözün mâzîdedir âtî değilsin" ithamına mukabele olarak; Yahya Kemal tarafından irticalen söylenen dizeleri, Türkiye'nin modernleşme serüvenine atfederek bitirelim: "Ne hârâbî, ne hârâbâtiyim / Kökü mâzîde olan âtiyim".

6

Yargı Bağımsızlığı ve Siyasi Kültür

"...Eğer bir muhafız bölüğü dindar olsaydı, onun için en uygunu İslâmiyet olurdu" diyor Claude Lévi-Strauss.[1] Ünlü yapısalcı antropolog bu gözlemiyle, daha yerinde bir deyimle, bu savıyla, İslâmiyet'in toplum yapısına yansıyan, toplumu en ince ayrıntılarına varıncaya kadar katı bir nizama sokan yönünü işaret etmeye çalışır. Gerçekten neresinden bakarsak bakalım, İslâm'ın geliştirip beslediği siyasi kültürün, kışlalaştırılmış bir toplumun mantığına denk düşen belirli özellikler taşıdığı görülebilir. Buradaki asıl atıf kaynağının, İslâm akidelerinden daha çok, bu akidelerin hayatın içinde oluşturduğu yapısal özellikler aracılığıyla vücuda geldiğini belirtelim. Başka bir ifadeyle, İslâm ülkelerinde hüküm süren siyasi örgütlenmeler, özellikle siyasi kültür, dinî akideleri iktidar hesabına okumayı hep öne çıkarmışlardır. İslâm coğrafyasının geleneksel yüzünde böyle bir nitelik, modernleşme öncesinin en başat nitelikleri arasında sayılabilir. Bu nedenledir ki, İslâm ve modernleşme bazen karşıtlıklar ve uyumsuzluklar sergileyerek, bazen de birliktelik ve uyum oluşturan bir iklim içinde bulunurlar. Aslında diğer modernleşme örneklerinde de benzer terkiplerle karşılaşılır. Farklı coğrafyaların yerleşik inanç ve zihniyetleri, modernleşme sürecinde yerine göre uyumsuzluklar, yerine göre birliktelikler yaratabilmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki tespiti, "şarkiyatçıdır" diye niteleyerek yadırgamadan yorumlamak gerektiğini belirtelim. Karşılaştırmalı bir yöntemle incelendiğinde açıkça görülebilece-

1 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1958, s. 436. Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.

ği gibi, her toplum, sürekli yeni terkipler ve yeni dengeler arayışı içindedir. Hiçbir toplum, alıştığı ve benimsediği usul ve kurumlardan tümüyle vazgeçip yeni olana, hiç alışılmamış olana geçiş yapmaz. Toplum, yeni olanı bir süre alışılmış geleneklere uydurmak suretiyle değişir. Geleneklerin ve dinî akidelerin yorumlanmasında izlenen anlayışlar, buradan itibaren önem kazanır.

Siyasi iktidarı örselemek, dolayısıyla bireyin güvencesini sağlamaya yönelik sınırlama vasıtaları demek olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin Türkiye örneğinde işleme şansını tartışırken, İslâmiyet karşısında yapısalcı bir yazarın bakış açısından konuya girmemiz önemli bir nedene dayanıyor. Bu neden, toplumsal yapının belirli bir iç mantığı bulunduğu temel önermesiyle yakından ilgilidir.[2] Toplum, gelişigüzel yan yana gelmiş unsurlardan oluşmaz. Beşeri ve siyasi kurumların gerisinde, onları oldukları gibi yapan bir "espri", bir "ruh" kurumların üzerinde bulundukları bir *zemin* vardır. Bu zemin ve espri, zihinsel bir kurgu ürünü modeller çerçevesinde anlaşılır ve anlatılabilir hale gelir. Çünkü görgül olan yani toplumsal hayatın kendisi karmaşıktır; onu anlamak için belli zihinsel çerçevelerin kullanılması zorunludur. Genel olarak siyasi kültür çalışmaları da zihinsel ürün olan açıklama çerçevelerine başvurur. Kültür, espri ve zemin nitelemelerinin dışında, günümüz bilgisayar dili kullanılarak ifade edilirse, bilgisayar donanımını çalıştıran *yazılım* diye de adlandırılabilir.

Siyasi örgütlenme modeli olarak kuvvetler ayrılığı ilkesinin üzerinde inşa edildiği zemin, farklılaşmış toplum katlarının, temel atıf kaynağı haline gelen özerk birey anlayışının ve yatay ilişkilerden oluşan sivil toplumun birlikte dokudukları bir örgüdür. Bu örgü, aynı zamanda içkin değerlerin yaygın olduğu, misyonerce tutum ve davranışların ilgi görmediği, çoğulcu ve bu anlamda da muhafız bölüğüne oranla disiplinsiz bir toplum yapısı demektir. Daha doğrusu, bu toplumun disiplin ve nizam üslubu çok farklı ölçüler çerçevesinde kurulmuştur. Dışa dönük özerk birey geleneğiyle bu toplum, özgürlüğü ve toplumsal bütünlüğü birliktelik içinde yürütebilen bir toplumdur. Max Weber'in tespitlerine iltifat etmek gerekirse, Luther ahfadının dünya yalnızlığından doğan özerk ve dışa dönük birey[3] bir yandan, aydınlanma düşüncesinin toplumların önüne serdiği yeni kavram ve anlayışlar, diğer yan-

---

2 Ali Yaşar Sarıbay, *Toplumun Mantığı, Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*, Sentez, İstanbul, 2014. Toplumbiliminin, toplumu anlaşılabilir ve anlatılabilir kılarken uyguladığı yöntemlerin tartışıldığı bir metindir. Toplum mantığını irdeler. Keza siyasi kültür tanımları ve tahlilleri için bkz. Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, s. 71-88.

3 Protestan etiğiyle ilgili bu birey anlayışı için bkz. Max Weber, *L'Etique Protestante et L'Esprit de Capitalisme*, Plon, Paris, 1967. Değişik sayfalar.

dan, hukuk devleti ve çoğulculuk gibi, bu toplumun birçok kurumunun temelde duran en başat güvencelerini meydana getirirler.

Oysa bir yandan İslâm geleneğinin, diğer yandan Acem, Selçuklu ve Osmanlı ahlâkçılarının yüzyıllar boyu ağır ağır biçimlendirdiği Türk siyasi kültürü ve zihniyet özellikleri, siyasi iktidarı örseleme özelliğine sahip zeminin çok uzağındadır. Önemli ölçülerde Osmanlı kültürünün etkilendiği Bizans siyasi kültürünün de bu sonuçta önemli ölçülerde payı vardır. Her iki kültürün ahlâk metinleri karşılıklı değerlendirildiğinde söz konusu benzerlikler apaçık ortaya dökülür. Ümmet ittihadının, dünya hiçliğinin, inanç önceliğinin, "can lezzetini tatmak için cemaatle bir rengi taşıma" anlayışının soluklandırdığı yaşam tarzı, misyoner tutumları, her zemin ve zamanda geçerli aşkın değerleri, en başta da müttehit iktidar uygulamalarını yeğleme eğilimlerini sürekli canlı tutar.

Gelenekselliğin oluşturduğu bu çerçevenin çağdaşlaşma dönemi sonrasına kadar derin etkileri olduğunu düşünebiliriz. Geleneksel durumdan modern sanayi durumuna geçerken tüm toplumlar, şu veya bu biçimde hep biraz arkalarına bakarlar; böylelikle geçmişin köklerinden de beslenirler. Bu etkinin, birkaç alanla sınırlı kalmadığını, yaygın ve tüm toplumu kapsayıcı olduğuna dair ciddi işaretler vardır. Tarihsel sosyolojinin gözünden gerçekleştirilen arkeolojik kazılar, toplum geçmişinin nasıl üst katmanları belirlediğini kanıtlamaktadır. Başta hukuk devleti ve özerk birey anlayışı gelmek üzere, modern dönemlerle birlikte her alanda ortaya çıkan yeni durumlar, çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, geleneksel kültürün *yeni* üzerindeki izlerini göz önünde bulundurmadan, Türk siyasi sistemine ilişkin birçok konuda olduğu gibi, çoğulculuk ve bağımsız yargı konusunda da yeterli berraklığı sağlayamayız.

İşaret edilen bu hususlar çerçevesinde metni iki alt başlık altında örgütlemek gerekiyor. Önce, kuvvetler ayrılığı ilkesinin anlamı üzerinde durulmalıdır. Ardından, Türk siyasi gelişmesini bağımsız yargı ve çoğulculuk açısından ele alarak, bu alanda karşılaşılan güçlüklerin nedenlerini, *muhtemel bir yanıt çerçevesiyle* sınırlı kalarak, göstermeye çalışacağız. Hiç kuşkusuz başkaca bakış açılarından hareketle yeni ve farklı yorumlar geliştirilebilir.

KUVVETLER AYRILIĞI İLKESİNİN ANLAMI: ÇOĞULCU TOPLUM VE BAĞIMSIZ YARGI

Kamu hukuku ve siyaset edebiyatında en fazla mürekkep harcattıran konuların başında kuvvetler ayrılığı ilkesi gelir. Özellikle 19. yüzyıl boyunca Avru-

pa coğrafyasında sık gündeme gelen siyasi düzen değişiklikleri, konu etrafındaki tartışmaları sürekli canlı tutmuş görünüyor.[4] 20. yüzyıl başının ünlü kamu hukuku bilginlerinin bilimsel tezlerinden, ders kitaplarına kadar birçok yapıtında başköşeyi işgal eden konu, kuvvetler ayrılığı sorunudur. Siyasi düzenlerini hukuk devleti ve çoğulculukla geliştirmiş toplumlar, bugün artık söz konusu tartışmaya eski canlılığı ile bakmıyorlar; bakmalarına da zaten hayati bir zorunluluk yok gibi. Gelişmekte olan ülkelerde ise, tartışma henüz çekiciliğini yitirmemiştir. Bunu anlamak güç olmasa gerek. Toplumsal yapıları altüst olan yeni gelişen ülkelerin en belirgin niteliklerinden biri de, siyasi kurum ve yöntemlerini kararlı bir duruma getirememiş olmalarıdır.[5] Gel-gitler ve sık yaşanan tereddütler bu tür toplumların aşina manzaralarıdır.

Kuvvetler ayrılığının anayasal bir ilke olarak ortaya çıkışı, Montesquieu'nün yapıtının yayınıyla başlar. 1748'de okurlarıyla buluşan *Kanunların Ruhu* çok kısa zamanda tüm Avrupa'da ve Atlantik ötesinde kendisine en fazla atıf yapılan bir metin oldu. Bu yapıt, 18. yüzyıl sonundan başlayarak hızlanan anayasacılık hareketlerinde, adını duyurmayı sürdürdü. Kuvvetler ayrılığının bir anayasal teminat olarak Locke ve Machiavelli'nin metinlerinde dile getirildiğini biliyoruz. Onlardan çok önce, keza kadim dönemlerde Aristoteles, siyasi iktidarın sınırlandırılması adına kuvvetlerin ayrılmasını öneriyordu.[6] İlkenin bütün sonuçları ve açıklığıyla yeni zamanlarda ifadesi, esas itibariyle Montesquieu'nün kaleminden çıkmış, tartışmalarda genellikle onun adından söz edilmiştir. Denebilir ki, yazarımızın adı, kuvvetler ayrılığı ilkesiyle âdeta özdeştir. Yazarının kuvvetler ayrılığından neyi anladığını yorumlayabilmek için, metnin konu ile doğrudan ilgili XI. kitabın 6. bölümüyle sınırlı kalmamak gerekiyor. Dahası, *Kanunların Ruhu* da tek kaynak görülmemeli. Örneğin Roma İmparatorluğu hakkındaki çalışmasının bazı bölümleri konu açısından oldukça önemlidir.[7] Birçok hukuk bilgininin tartışmayı ge-

---

4 R. Carré de Malberg, *Contribution à la Théorie Générale de L'Etat*, Cilt 2, Recueil Sirey, Paris, 1922, s. 12.

5 S. P. Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma", çev. E. Özbudun, *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 22-23, s. 1-4. Keza bkz. G. Germani, *Politique, Société et Modernisation*, Duculot, Paris, 1972.

6 Machiavelli'de kuvvetler ayrılığı ilkesini andıran şu görüşlere rastlıyoruz: "Her cumhuriyette iki taraf vardır; büyüklerin tarafı ve halkın tarafı. Özgürlüğü sağlayan ve koruyan yasalar yalnızca bu ikisinin muhalefetinden doğmuştur". Bkz. Nicolas Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre 1, Chapitre 4. John Locke da, 1690'da yayımlanan yapıtında, yasama, yürütme ve federatif yetkilerden söz eder ve bunlar arasında uyum gereğini vurgular. Bkz. *L'Essai sur le pouvoir civil*, Fransızca çeviri, PUF, 1953. Kadim Yunan'da Aristo, yasama, yürütme ve yargıyı siyasi otoritenin üç ayrı tezahür şekli olarak inceleme alanına alır.

7 Bkz. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadan-*

nellikle Birleşik Krallığın siyasi teamülleri ile ilgili bölüm çerçevesinde ele almaları, kısır sonuçlar vermiş, bu arada katı yorumlara neden olmuştur. Yazarın bizzat "kuvvetler ayrılığı" tabirini kullanmamış olması bile, yorumlamalarda ciddi sayılmıştır. Oysa, söz konusu tabirin kullanılmamış olması, yazarın metinlerindeki genel yaklaşım açısından bakıldığında hiçbir öneme sahip değildir.

Montesquieu'nün her şeyden önce bir siyaset sosyoloğu olduğunu hatırlayalım. Gerek tek tek siyasi kurumların açıklanmasında, gerek genel olarak siyasi düzenlerin karşılaştırılmasında, toplumbilimsel yaklaşımın modern zamanlara ilişkin olarak ilk kez onun kaleminden çıktığını da unutmayalım.[8] Montesquieu, siyasi sistemleri içinde bulundukları toplum yapılarıyla ve yerleşik kültürle birlikte ele alan bir yazardır. Tarihten coğrafyaya, iklimden ülkenin toprak büyüklüğüne kadar birçok özellik, açıklamalarında belli başlı değişkenlerdir. Siyasi alanın bu denli çok sayıda farklı değişken açısından ele alınması, yazarımızı belli modeller çerçevesinde çalışmaya itmiştir.

Bu noktada 20. yüzyılın ünlü toplumbilimcisini hatırlamak gerekiyor. Bu Max Weber'dir.[9] Alman toplumbilimcisi, okurlarına, farklı değişkenleri sistemli biçimde inceleme aracı olarak *ideal tip* dediği bir yöntemi önermektedir. İdeal tipin oluşturulması, görgül olandan, başka bir deyişle yaşamın içinden başlar. Görgül bazı özellikler ki yaşamın içinde dağınık olarak bulunurlar, bir araya getirilirler. Oysa çoğu zaman ve gerçekte bir arada değillerdir. Bir araya getirme işinde, maksatlı abartmalar yapılır. Farklı dönemlerde, farklı zeminlerdeki bulgular, öyle olmadıkları halde, model oluşturmak amacıyla bir araya getirilirler. İdeal tip adı altındaki bu modeller, üzerinde çalışılan konuya belli bir çerçeve ve disiplinle yaklaşımı sağlar. Model, böylelikle zihinsel bir kurgu olarak ortaya çıkar. Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* metninde, bu zihinsel faaliyeti şu ifadelerle açıklar: "Amerika'da Amerika'dan daha fazlasını gördüm. Gördüklerimden itibaren modern, eşitçi ve demokrat toplumların bir resmini çıkardım."[10] Amerikan toplumu ve siyasi düzeni hakkında bu gözlemcinin en çok dikkatini çeken husus, bu rejimin mutedil işleyebilmesidir. Çizilen resim, tüm tarafların haklarının korunduğu, iti-

---

ca, Libraire des Bibliophiles, Paris, 1876, Chapitre VIII, " Des Division qui furent toujours dans la ville".

8 A. R. Radcliff-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Minuit, Paris, 1968, s. 61. Keza bkz. R.Aron, *Les Etapes de la Pensée Sociologique*, Gallimard, Paris, 1977.

9 Weber'in yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1973. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, s. 181.

10 Alexis de Tocqeville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1968, s. 37-38.

dalle *ortak aklın* üretilebildiği bir ortamı gösterir. Tocqueville ve Weber'den çok önce Montesquieu'nün yaklaşımı da adı konulmadan esas itibariyle budur.[11] Örneğin tarih, yazarın kaleminde, okuyucusuna muradını anlatabilmesi amacıyla başvurulan malzemeler yığını olarak anlam ifade eder. Değişik siyasi düzenler, tarih dışı *(a-historique)* birer zihinsel kurgu, birer model nitelikleriyle tanımlanmışlardır.

Diğer taraftan hiçbir toplumsal kurum, bulunduğu zeminden ayrı ve yalıtılmış varlığa sahip değildir. Montesquieu'nün, *monarşi, cumhuriyet ve despotluk* diye adlandırdığı siyasi düzenler, birer model, yani ideal tip olup, toplum yapılarının doğal uzantılarıdır. Dolayısıyla yazar, örneğin monarşiden söz ettiği zaman, salt bir siyasi düzeni değil, beraberinde bir toplumsal yapıyı ve yerleşik siyasi kültürü de anlamaktadır. Kültür, toplum yapısı ve siyasi düzen kendi aralarında kafiyelidir. Tarihsel yaşanmışlık olarak böyle olmayabilir ki çoğu örnekte değildir; ancak model düzeyinde anlaşıldığında, uyumlu bir terkiptir.

Monarşi, tek kişinin yasalarla sınırlı yönetimi diye tanımlanır. Bu siyasi düzen, farklı yasal statülere sahip bireylerin, statülerinin gereğini yerine getirebildiği ve getirdiği, başka bir ifadeyle monarşik toplumun *şeref ilkesi*'nin işleyebildiği toplum yapısı içinde varlığını sürdürülebilir. Şeref ilkesi kavramıyla anlaşılması gereken, değişik yasal statülere tabi bireylerin, bu statülerinden kaynaklanan vecibelerini yerine getirme konusunda sergiledikleri duyarlılıktır. Bu duyarlılık artık gösterilmiyorsa, düzenin işlemesinde ciddi sorunlar var demektir. Dikkat edilirse, şeref ilkesi, en sadık anlamıyla monarşi düzeninin siyasi kültürüne atıf yapan bir ilkedir. Örneğin "soyluluk icbar eder". Başka bir deyişle, ayrıcalıklı olmak, sadece ayrıcalıklardan yararlanmak değil, aynı zamanda, belki yararlanmaktan çok, bazı vecibeleri aksatmadan yerine getirmek demektir. Ayrıcalıklı olanlar, herkesten daha fazla düzenin işlemesinden sorumludurlar. Bu sorumluluğu da gönüllü olarak ve içtenlikle taşırlar.

Despotluk, tek kişinin yasal sınır tanımayan keyfi yönetiminin adıdır ve itaatin ancak korku sayesinde sağlandığı siyasi düzenin adıdır. Bu nedenledir ki, despotluk rejimleri, varlıklarını sürdürmek için korku pompalama siyasetlerine özen gösterirler; baskıcıdırlar; yıldırıcıdırlar. Despot düzenlerde din bile, korkuya ilave bir korkudur. Despot yönetimin dünya anlayışı dışında yorumlar üretmek tehlikelidir. 20. yüzyılın despot ve totaliter rejimlerindeki uygulamaları hatırlarsak, bu tespitin ne denli yerinde olduğu görülebilir.

---

11 R.Aron, *Les Etapes...*, s. 38.

Korkusuz, iktidara karşı direnebilen bireylerden oluşmuş bir toplum, despotluğu değil, ya cumhuriyeti, ya da monarşiyi tamamlar. Demek oluyor ki, despot düzenleri işleten, korku ve baskı kültürüdür.

Cumhuriyete gelince, bu düzen, yurttaşların bir kısmının veya tamamının yasalarla sınırlı yönetim biçimi oluyor. Cumhuriyet, yasalar karşısında bütün yurttaşların eşitliğinin ve yasaların en yüksek değerler olduğu düşüncesinin yerleşebildiği bir toplumu gerektirir. Cumhuriyetin kültürü fazilet kültürüdür. Fazilet, yurttaşların kendi aralarındaki ve yasalar indindeki eşitliğe saygılı davranışlarını sağlayan kültürü ifade eder. Cumhuriyet toplumunda, herhangi bir birey veya birey grupları, şu veya bu nedene dayanarak kendilerini diğerlerinden farklı ve üstün görüyor, bu yoldan ayrıcalıklar elde ediyorlarsa, artık cumhuriyetin kültürü bozulmuş demektir. Montesquieu'nün kaleminde cumhuriyet düzeni nüfus ve alan olarak küçük birimlerin düzenidir. Nitekim örnek olarak İtalyan yarımadasındaki kent devlerine atıf yapar.

Burada bir hususu aydınlığa kavuşturmak gerekiyor. Her üç düzen de aslında toplumu bir arada tutma üslubudur. Cumhuriyet de aslında bir tür toplum olma, bir arada bulunma halidir. Böyle bakıldığı zaman, şöyle bir yoruma da kapı açılıyor demektir. Alan ve nüfus olarak çok geniş ülkelerin siyasi düzenlerini, birçok küçük cumhuriyetten oluşmuş büyük bir cumhuriyet olarak görebiliriz. Örneğin siyasi partileri, sendikaları, yerel yönetimleri, sivil toplum kuruluşları, üniversiteleri, özetle tüm alt kurumları cumhuriyetçi bir üslupla bir arada duran bir büyük ülkede de cumhuriyetten söz edilebilir. Bu yorumun, tahlillerimizde bizi isabetli bir güzergâha götüreceğini düşünüyorum.

İşte üç ayrı siyasi kuvvetten söz edilen ünlü bölümü de (XI. Kitap, 6. Bölüm), bu belirtilen bağlamlarda anlamalıyız. Sanılanın aksine bu bölümde anlatılan Büyük Britanya örneği, yalnızca bir görüntüden ibarettir. Üslubu açıklayan bir görgül örnektir. Eisenmann'ın yerinde bir tespitiyle, İngiltere yönetiminin ötesinde, onu aşan; oradan yola çıkarak model bir resim oluşturan yönetim biçimi söz konusudur.[12] Örselenmiş bir siyasi iktidar modeli açıklanmaya çalışılır. İktidar açısından aşırılıklara kaçma yollarının tıkandığı, birey haklarının korunabildiği hukuk düzeninin gerekleri vurgulanır. Aşırılıkları sınırlandırılmış, dolayısıyla bireysel özgürlüklerin keyfî siyasi kararlar sonucunda zedelenmediği düzen fikri, Montesquieu'de İngiltere gözlemlerinden önce de vardır. Yazar, başka bir yapıtında, Roma yönetiminin hay-

12 Charles Eisenmann, "La Pensée Constitutionnelle de Montesquieu", *Bicentenaire de L'Espris des Lois*, Recueil Sirey, Paris, 1952, s. 133.

ranlık uyandıran özelliğini bu yönetimde her türlü "iktidar aşırılığının düzeltilebilir" olmasında bulur. "Aşırılıkların düzeltilebilir" ifadesi, "bir kuvvet, bir diğer kuvveti durdurmalıdır" ilkesinin temeldeki anlamını ve yöneldiği hedefi yeterince açıklar. Asıl olan, siyasi iktidarın haklar ve toplumsal barış alanında menfi dönüşümler yaratmasını önleyecek tertibi almaktır. Montesquieu'den çok sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşu sırasındaki anayasa tartışmalarında, Hamilton da kalemine sarılacak, bu yönde görüşler geliştirecektir.[13]

Ne var ki, kuvvetler ayrılığı üzerinde cereyan eden tüm tartışmalarda sorun, hep bu yörüngede anlaşılmamıştır. Yazarının hiç düşünmediği özelliklerin atfedildiğini görmek için, gerek Fransa'nın gerek Avrupa'nın tarihindeki hararetli yıllara şöyle bir bakmak yeter. Kimi zaman kuvvetler ayrılığı ilkesi, anayasayla eş tutulmuştur; kimi zaman da, aynı ilke adına yasama meclisleri, monarkın yanına kendi üyelerinden birini bakan vermeyi veya bir bakanın meclislerin tartışmalarına gözlemci düzeyinde olsa bile katılmasını reddetmiştir.[14] Bu tür anlayışları, kuvvetler ayrılığı ilkesinin saptırılmış katı yorumları diyerek değerlendirmemeli. Çünkü, temeldeki sorun, Montesquieu'nün neyi savunup neyi savunmadığını doğru yanıtlama sorunu değildir. Başka bir deyişle, 19. yüzyılın anayasacılık tarihini yaşayan insanların siyasi ve hukukçu bir düşünürün niyetleri üzerindeki kararsızlıkları ve yorum yapma yetersizlikleri gibi görmek de çok yanlış olur. Asıl kararsızlık toplumun dengeleri arasındadır. Kuvvetler ayrılığı alanındaki tartışmalar ise, genelde söz konusu toplum dengesizliklerinin zorladığı farklı yorumlardan ibarettir. Tartışmaların hızının kesilmesi ve dingin bir ortama girilmesi, Avrupa'da parlamenter çoğulcu düzenlerin yerleşmesi zamanlarına rastlar. Bu zaman kesiti, kimi ülkelerde 19. yüzyıl başlarıdır; kimilerinde ise İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar uzanır.

Avrupa siyasi düzenlerinin kararlı bir dengeye ulaşması sürecinde, kuvvetler ayrılığı tartışmaları etrafında bir dizi farklı yorumlar geliştirilmiştir. Bu yorumların bir bölümü normatif bakış açısının, bir diğer bölümü de siyasi bakış açısının ürünüdür. Normatif yani kuralcı yorumların birleştiği konular, başlıca şu noktalarda toplanabilir: Kuvvetler ayrılığı ilkesi, üç siyasi kuvveti birbirinden kesin çizgilerle ayırmakta ve onları bağımsız biçimde örgütlemektedir. Her iktidar, yani yasama, yürütme ve yargı kendilerine özgü alan-

13 Alexandre Hamilton, "The Federalist Papers", N. 9. Signé Publius, Fransızcası, Pierre Manent, *Les Libéraux*, C. I, Hachette, 1986, s. 297.

14 Boris Mirkine-Guetzevitch, "De La Séparation des Pouvoirs", *Bicentenaire*...'de, s. 164-167.

larda iktidar olabilirler. Her üç iktidar da karşılıklı etkileşme fırsatlarından arındırılmış çalışırlar ve aralarında iletişim söz konusu değildir. Karşılıklı fesih yetkisi, hiçbiri için öngörülmemiştir. Bu bakımdan çalışma süreçlerinde birinin diğerini etkilemesi mümkün değildir. Her kuvvetin kendine özgü iktidar alanındaki faaliyetlerine bir diğer kuvvet katılamaz; katılmamalıdır.[15]

Biraz irdeleyince görülür ki, *Kanunların Ruhu*'ndan bu anlamları çıkarmak, metnin ruhunu basite indirgemek, âdeta karikatürünü çizmekten başka bir şey değildir. Örneğin Carré de Malberg, kuvvetler ayrılığını böyle görmekte pek ısrarlıdır ve bu yolda yorumlarını zorlar. Ona göre, kuvvetler ayrılığı, siyasi iktidarın bütünlüğü ve birliği gibi önemli bir sorunu çözemeden bırakmıştır.[16] İlkeyi böyle ifade ettikten sonra –ki bu anlayış 20. yüzyıl başında birçok hukukçunun katıldığı bir anlayıştır–, bütünlük sorununun askıda kalması sonucuna varmak yadırgatıcı görülmemeli. Duguit, Alzaslı'ya nispetle daha temkinlidir. Hiç değilse, yukarıda genel hatlarıyla özeti verilen yorumun Montesquieu'ye değil, özellikle Fransız devrimcilerine ait olduğunu vurgular.[17]

Burada bir hususun altını önemle çizmek gerekiyor. Kuvvetler ayrılığı tartışmasına katılan yazarlar, hangi eğilimde olursa olsunlar, sorunun temelinde hukuk kurallarıyla kayıtlı otorite yapısı kurma endişelerinin bulunduğunun farkındadırlar.[18] Yurttaşlar, yasaların öngördüğünün dışında bir işlemle karşılaşmayacaklarını bilebilmeli, bundan kesin olarak emin bulunmalı, aksi bir durumda, haklarını savunabilmek için gerekli güvencelere ve yasal tertiplere sahip olmalıdırlar. Yasaların üstünlüğü ve herkesi bağlayıcılığı, kişi güvenliğinin ve haklarının korunmasında en derinde yatan önemli bir ilke oluyor. Siyasi iktidarın ılımlaştırılması ve aşırılıkların önlenmesi, bir bakıma bu hedefe yönelmiş teknik bir sorun düzeyine inmektedir.[19] Kuvvetler ayrılığı ilkesi, bu bağlamda asıl itici gücünü bireyin bir varlık olarak ortaya çıkmasından alır. Siyasi iktidarlar karşısında bireyin korunması ihtiyacını önemle vurgulayan anayasal bir tertip ve yöntem olmaktadır. Bireyi merkez alan bir dünya görüşünün siyasi ve anayasal düzeye yansımasıdır. Bu hâliyle de, top-

---

15 Normatif yorumun bu özelliklerini vurgulayan Ch. Eisenmann'dır. Bkz. a.g.m., s. 130.

16 Carré de Malberg, *a.g.e.*, s. II, Yazarın kendi ifadesiyle aynen şöyle deniliyor: *Montesquieu ne semble même* "pas se préoccuper de concilier sa théorie séparatiste avec le principe de l'unité, soit de L'Etat, soit de sa puissance."

17 Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, 3. baskı, Cilt II, Paris, 1928, s. 660-882. Özellikle bkz. s. 668.

18 Carré de Malberg, *a.g.e.*, s. 8. Keza bkz. Mirkine-Guetzevitch, a.g.m., s. 162.

19 Eissenmann, a.g.m., s. 149-150.

lumsal bir olgu olarak Avrupa'nın uyanış dönemlerine kadar inen derin köklerin yüzeye vurmuş bir görüntüsüdür.[20]

Birlik ve bütünlük sorununun askıda bırakılmış olması savına gelince, bu alanda Montesquieu'nün kendi düşünce ve tespitleri ilginç olduğu kadar uyarıcıdır da. Şöyle demektedir yazar:

> Kendine cumhuriyet adını veren bir devlette, eğer herkes sükûnet hâlinde ise, genel bir kural olarak orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunmalıdır. Birlik sözcüğüyle ifade edilen şey, siyasi bir kuruluşta çok müphem (*équivoque*) bir kavramdır. Gerçek birlik, uyumun doğurduğu birliktir. Böyle bir birlikte bütün taraflar, kendi aralarında bize ne denli muhalif görünürse görünsünler, tıpkı müzikte zıt seslerin genel uyumu sağlaması gibi toplumun yararını oluşturmaya katılırlar. Görünürde yalnızca kargaşa olduğu sanılan bir devlet hayatında, pekâlâ bir birlik var olabilir. Bu da, gerçek anlamda toplumsal barışı sağlayan taraflar arasında uyum birliğidir.[21]

Bu ifadeler, çoğulcu bir toplumun oydaşma *(rıza birliği)* üzerine kurulu ve farklı çıkarlar açısından hazmedilmiş, dolayısıyla uyumlu bir birliğinin tanımıdır. Daha doğrusu, despotluğun tamamlayıcısı suskunlar ve susturulmuş olanların birliği değil, özgürlükçü bir zeminin hararetli canlılığı içinde uzlaşmaya dayalı birliğin önemi vurgulanmaktadır. Birlik, bütünlük ve özgürlüklerin beraberce sağlanması, kamu adına hareket eden organların karşılıklı denetimi ve herhangi birinin anayasa dışına çıkması hâlinde bunu önleyecek fren mekanizmaları sayesinde ise, artık bu düzenlemeleri bütünlüğü zedeleyici diye nitelendirmek, çok başka türde bir otorite üslubunu yeğlemek demektir. Modern özgürlükçü düzenler, kuvvetlerin tek merkezde temerküzüne yabancı düzenlerdir. Çoğulcu anayasal düzenlerde tek bir otorite değil, otoriteler vardır.[22] Otoriteleri temerküz etmiş toplumlar, genellikle dikta toplumları oluyor. Dikta veya despot düzenler, despotun kendisi de dâhil, hiçbir bireye güvenlik sağlamaz; sağlayamaz.

Frenlenmiş ve sınırlandırılmış iktidar uygulamalarının ne anlama geldiği sorusu da tartışmaların yakından ilgilendiği bir konu oluyor. Bu alanda bir dizi katı yorumlamaların zaman zaman görüldüğünü belirtelim. "İktidar kötüye kullanılabilir; kötüye kullanılmaması için öyle düzenlemeler yapılma-

---

20 Woodrow Wilson, *L'Etat*, Glard et Brière, Paris, 1902, Wilson, 2. Cildi'nin 1408 ve 1409 numaralı paragraflarında, çağdaş devletin bireyin kazandığı önemden kaynaklandığını belirtir.

21 *Concidérations...*, s. 93.

22 Tespit ve bu ifade, Weber'den mülhem olarak Hannah Arendt'e aittir. Bkz. *La Crise de la Culture*, Gallimard. Paris, 1972.

lıdır ki, bunlar aracılığı ile bir iktidar, diğerini durdurabilsin."[23] Buradaki "l'abus du pouvoir" [iktidarı kötüye kullanma] ifadesi, yanlış bir yaklaşımla, yasaların verdiği yetkileri aşmak diye anlaşılmıştır. Oysa aşırı iktidar uygulamalarıyla asıl kastedilen husus, bir yetki gaspı biçiminde değil, hep aynı çıkarlar ve görüşler doğrultusunda iktidar olma eğilimidir.[24] İktidarın âdeta tek bir çıkar ve görüş zümresinin vekilharcı durumuna düşmesidir. İktidar, herkesin çıkarını korumakta isteksizdir veya bu, bilinçli bir tercihin ürünüdür. Ilımlı yönetim, bir bakıma vasat çizgisinde seyreden yönetim oluyor. Vasat ortamlardaki siyasi iktidar uygulaması ise, toplum katında aşırılıkları sınırlandırmış bir yapıyı gerektirir. Günümüz çoğulcu anayasal düzenlerinin orta sınıf üzerine kurulu olması bir tesadüf değildir. Anayasal erklerin birbirini denetlemesi tek başına yeterli olamaz. Saf hukuk düşünürlerinin bu konuda yanıldıklarını ifade etmek gerekiyor. Anayasal kuvvetler ayrılığı, toplum katında sivil kuruluşlar aracılığıyla destek bulamıyorsa, bunun sonucunda siyasi düzenler, çoğu zaman çoğulcu uygulamaları başarmakta aksayabilirler. Farklı toplumsal çıkar ve görüşler karşılıklı birbirini sınırlandırabilmelidir. Unutmamak gerekir ki, Montesquieu sınıflı bir toplum varsayımından yola çıkar.[25] Hukuki alanda aradığı şey de, sivil toplum katındaki farklılıkların ve ara grupların varlıklarını sürdürebilmesinin yasal koşullarıdır.[26] Asıl olan toplum ve siyaset alanında sürekli aynı grupların kazanması yerine, herkesin kazançlı çıktığını düşünebildiği, herkes tarafından tahammülü olanaklı ortamların yaratılmasıdır. Siyasi düzen çıktılarının, ortak aklı ve mutedil siyasaları üretmesi temel amaçtır.

Hukuki yaklaşımın yorumlarında üç ayrı kuvvet, aynı nitelikte kuvvetler gibi ele alınıyor. Oysa *Kanunların Ruhu*'nda yargıya ayrı, yasama ve yürütmeye ayrı açılardan bakılmaktadır. Böyle bakılmasının çok önemli nedenleri vardır. Her şeyden önce yargı, yasama ve yürütmeden mahiyeti gereği önemli farklılıklar gösterir. Siyasi yanı bulunmayan yargının tamamen siyasi içerikli yasama ve yürütme ile aynı bakış açısından değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Yazarımızın yargı karşısındaki tutumu, 18. ve 19. yüzyılların hukuk görüşü çerçevesinde anlaşılabilir bir tutumdur. Bu dönemlerin yerleşik

---

23 *L'Esprit des...*, XI. Kitap, 6. Bölüm.

24 Eissenmann, a.g.m., s. 154.

25 *A.g.e.*, s. 155. Keza bkz. Louis Althusser, *Montesquieu, La Politique et L'Histoire*, PUF, Paris, 1959.

26 Montesquieu'nün kendi ifadeleriyle aynen şöyle denilmektedir: "Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les fair agir; donner pour ainsi dire un lest à l'une pour metre en état de resister à une autre".

kanısı, yargının bir tür "kıyas aygıtı" olduğu yolundadır. Yargıç katıksız bir mantıkçı olarak tanımlanır; âdeta "otomat yargıç" görüşü yaygındır.[27] Montesquieu'nün kendi kaleminin anlatımıyla, "Yargıçlar, yalnızca yasaların sözlerini telâffuz eden dilden ibarettirler."

Kanunların Ruhu'nda yargının yeri ile zamanın yargı anlayışı arasında koşutluklar kuran yoruma bir noktaya kadar katılmak mümkün görünüyor. Gerçekten zamanın yargı faaliyeti üzerindeki anlayışın, yani yargıcı bir otomat gibi değerlendirmenin *Kanunların Ruhu*'na yansıyan bir yönü olsa gerekir. Yargının ve yargıcın siyasi çekişme alanından uzak tutulması endişesinin burada önemli bir etkiye sahip olmadığı söylenemez. Siyasi alanın hararetli çatışmalarının uzağında ve bu çatışmalardan korunmuş bir yargı, yasal egemenliğin ve sınırlandırılmış yönetim üslubunun güvencesi değerindedir.

Yargıyı siyasetin heyecan ve hararet ortamının dışına iten bu anlayışı açıklamak için önemli ipuçlarının tanımını Weber'e borçlu olduğumuz yasal-ussal örgütlenme çerçevesinde bulabiliriz. Yasal-ussal örgütlenme, başka bir ifadeyle hukuk devleti, duygusallığa ve heyecana yer vermeden "sine ira ac studio" işleyen bir otoritedir.[28] Siyasi tartışmalar ise, bu açıdan çok değişik bir nitelik taşır. O alanda şenliksiz "désenchanté" tavır alışlar söz konusu değildir. Siyasi mücadelenin içinde denge kaygıları, çıkar birliktelikleri ve yeni arayışlar, zeminin alışılmış özellikleri oluyor. Siyaset söz konusu olduğunda, durmuş oturmuş bir âleme değil, sürekli oynak, ölçülerin koşullar çerçevesinde değişebildiği, yeni atılımların yapıldığı bir âleme tanık olunur. Oysa yargının yansız faaliyette bulunabilmesi, bu işaret edilen ortamdan uzak, dingin bir ortamda söz konusu olabilir. Yargıda, her şeyin önceden *a priori* açıklığa kavuşmuş olması ve belirlilik esastır. Eğer 6. Bölüm'de yargı siyasi anlamda bir kuvvet olarak değerlendirilmiyorsa, bunun asıl nedeni, yargının diğer iki kuvvete oranla daha az önemli olmasında değil, nitelik itibariyle yargılama faaliyetinin farklılığında aranmalıdır.

Yargının kendine özgü niteliği, bizi doğrudan doğruya her türlü harici müdahalelerden uzak, bunlara karşı korunmuş yargı ve güvenceli yargıç kavramına götürmektedir. Adaletin soğukkanlı bir ortamda oluşabilmesi, her şeyden önce siyasi çekişmenin dışında örgütlenmesi ve işlemesi gerekiyor. Yansızlık, çağdaş anayasal çoğulcu düzenlerin adalet örgütünün öncelikli ve en önemli ilkesidir. Yansız yargı faaliyetinin gerekli doğal koşulları da, başta bağımsız yargı ve güvenceli yargıç olmak üzere, gerekçeli karar, açık duruş-

27 Eissenmann, *a.g.m.*, s. 151.
28 Max Weber, *Economie et Soviété*, Cilt I, Plon, Paris, 1971, s. 222-225 ve 232.

ma, doğal yargı mercii, karara itiraz yollarının açıklığı, görülmekte olan davalara dıştan dolaylı dolaysız müdahale etme yasağı, en önemlisi savunma hakkı oluyor. Bu ilkelerin yerleşebildiği, sayıları bugün için yeryüzünde oldukça sınırlı siyasi düzenler, aynı zamanda özgürlükçü ve çoğulcu demokrasilerdir. Sanıldığının aksine demokrasi, yalnızca birçok partinin iktidar yarışına girebildiği düzenin adı değildir. Demokrasinin bunlara eklenen *sine qua non* koşulu bağımsız yargıdır.[29] Böyle bir yargı, müttehit iktidar uygulamalarını değil, örselenmiş ve ideolojik anlamda çevresine karşı eşit mesafelerde duran, başka bir ifadeyle dünyevi ve araçsal değerlerle tahkim edilmiş siyasi iktidarı gerektirir. Özetle ve kısaca belirtilirse, bağımsız yargı, çoğulcu toplumun ve çoğulcu siyasi düzenlerin parçası ve tamamlayıcısıdır.

Yargının sükûnet ortamında tutulması, dolayısıyla siyasi faaliyet alanı olarak görülmemesi anlaşılır bir yöntem olmakla beraber, bu yaklaşım, yargıcı müteşebbis olamayan bir aktör gibi değerlendirmeyi gerektirmez. Çünkü yargıç, *a priori* tanımlanmış hukuk çerçevesinde, sadece özel durumları belirleyen görevlerle sınırlı değildir. Yargı, "yeniyi" yaratma konusunda da önemli bir kaynaktır. Açıklayalım: Çağımızda kamu otoriteleri, alışılmadık alanlarda ve hızla yeni düzenlemeler geliştirilmesi sürecini geçiriyor. Özellikle iktisadi konularda, çalışma ve iş güvenliği alanlarında uzmanlar tarafından bile izlenmesi zor düzenlemeler görülüyor. Böyle ve benzeri yeni alanlarda kamu gücünün düzenlemeler yapmaya başlaması, yargı organlarına da geleneksel konular dışında hüküm verme, düşünce ve görüş geliştirme fırsatları yaratmıştır. Bu yeni alanların çoğu, yorum esnekliği gerektiren düzenleme alanlarıdır. Yeni olmaları nedeniyle, bazı deneyimsizlikleri, belirsizlikleri ve arayışları içermektedir. İşte tam bu noktada, yargıcın önemi bir hayli artmış görünüyor. Gerçekten, gerek özgörüleriyle, gerek yeni kavramlara hayatiyet kazandırma çabalarıyla yargıcın önünde geniş bir inisiyatif alanının doğduğu söylenebilir. Yeni düzenlemelerin hukuk külliyatında yerli yerine oturtulması işinde, yasama ve yürütme kadar, yargıya da görevler düşmektedir. Bu konuda yargıcı görmezlikten gelen tutumların, hukuk teknikleri açısından bazı olumsuzluklar yaratabileceğini ifade edelim. Yanlış ifadelendirilmiş yasalar ve yönetmelikler sık rastlanılan örneklerdir. Bu hususu belirtirken daha çok yasa önerileri üzerinde yargı kurumlarının teknik katkılarını, yüksek yargı mercilerinin özgörü oluşturma faaliyetleri sırasında geliştirdikleri kavramların etkilerini düşünüyoruz.

---

29 Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir, Histoire Naturelle de sa Puissance*, Cheval Ailé, Genève, 1947, s. 380.

Aslında yargının hukuku geliştirici rolünü yeni bir faaliyet gibi görmek, pek o kadar isabetli olmasa gerek. Çünkü hukukun geliştirilmesinde yargı, asıl teknik çalışma alanını yüzyıllardan beri sürekli elinde tutmuştur. Örneğin Ortaçağ'da Avrupa'da kent mahkemelerinin, özel hukuk konularında, Roma Hukuku'na yeni bir canlılık kazandırmakta önemli katkıları oldu.[30] Bugün elimizin altında hazır bulduğumuz hukuk külliyatları uzun yılların özenli yargı çalışmalarının ürünüdür. Siyasi otoritelere, yargının geliştirdiği tanım ve kurduğu sistemleri onaylamak suretiyle her yerde uyulması gerekli kurallar haline getirmek kalmıştır. Bu kısa açıklamalar gösteriyor ki, bağımsız yargı, yalnızca çoğulcu hukuk devletinin zorunlu bir unsuru olmakla kalmaz, aynı zamanda hızla değişen toplum ve yönetim sorunlarının gerektirdiği yeni hukuk kavramlarını tanımlamaya da katkıları olan bir organdır. Bağımsız yargı, hukuki düşüncenin serpilmesinde akademik çevrelerle birlikte en başta gelen kaynaklardan birisi oluyor.

Kuvvetler ayrılığının anlamını ve bu ilke çerçevesinde yargının yerini açıklamaya çalıştığımız metnin bu ilk bölümünden şu genel sonuçlar çıkıyor:

Birincisi, yargı bağımsızlığı, temelde kamu otoritesinin yasal-ussal meşruiyet çerçevesinde örgütlenebilmesi sorunudur. Dolayısıyla, bağımsız yargı varsa ve kurumların karşılıklı denetimi çalışıyorsa, hukuk devleti var demektir.

İkincisi, çoğulcu bir siyasi yapının ve bireyi merkez alan bir dünya görüşünün sonucu olarak yargı bağımsız olabilmektedir. Her iki hüküm de, yargı bağımsızlığının genelde bir siyasi gelişme sorunu olduğunu gösterir. Nitekim bağımsız yargı, birçok siyaset bilimi çözümlemelerinde, siyasi gelişme göstergesi olarak ele alınmakta ve yorumlanmaktadır.[31]

TÜRKİYE'NİN SİYASİ GELİŞMESİNDE ÇOĞULCULUK VE BAĞIMSIZ YARGI

Türkiye'nin yenileşme ve çağdaşlaşma tarihine bakıldığında, 19. yüzyıl başlarından itibaren sınırlandırılmış iktidarın doğal sonucu olan hukuk devletini kurma girişimlerine, bağımsız işleyebilen yargı düzeni yaratma çabalarına, bunların yanı sıra ve temelde özerk birey anlayışının doğuşuna tanık olunur. Örneğin Tanzimat döneminin önemli yönetici ve kalem sahiplerinden Sadık

---

30 R. David, *Les Grands Systèmes de Droit Contemporains*, Dalloz, Paris, 1974.

31 G.A. Almond/ G.B. Powell Jr., *Analyse Comparé des Systèmes Politiques*, Les Editions İnter-Nationales, Paris, 1972, s. 114-117. Ve B. Badie, *Le Développement Politique*, Economica, Paris, 1978, s. 26-27.

Rıfat Paşa, *Avrupa Ahvaline Dair Risale*'sinde bireyin güvencesini sağlayacak siyasi bir örgütlenme arayışını başlatır. Sadık Rıfat'ın kaleminde, "Tabay-i beşer icabınca" ve "kanun-u devlet üzere hareket" eden siyasi düzenden söz edilirken, birey, kıyısından köşesinden olsa da sahneye çıkmaktadır.[32] Aynı dönemin başka bir imzası, bu kez Akif Paşa, eski üslubun dışına taşan birey anlayışına doğru kayma teşebbüsleri sergiler.[33] Tanpınar'ın ısrarla belirttiği gibi, Akif Paşa'da "ferdi meselelerin [...] bir nevi felsefi azaba yol açacak kadar plan değiştirmesi" söz konusudur.[34] Bireyin, kendinde özerk bir yön görmeden veya dışa doğru taşan varlığının bilincinde olmadan, "felsefi azaba yol açacak" derecede dünyasında bir sıçrama yapması beklenemez. O halde, daha yenileşmenin başlangıcında özerk bireyin, siyasetin ve toplumun gündemine girmesine şaşmamak gerekir. Bu, abartılı bir yorum sayılamaz. Z. F. Fındıkoğlu, yüzyıl sonra dönem üzerinde düşünürken, ister istemez yenileşmenin bu özelliğine dikkat çekecektir. Fındıkoğlu Hoca'ya göre, Tanzimat'la başlayan ortamda, gittikçe "ferdileşmeye, enfüsileşmeye temayül eden" bir değişim tespit edilebilir.[35] Bu değişim ve siyasetteki yenilikler, bireyin doğup büyüdüğü muhitten ve ait olduğu toplumsal kümelerden bağımsız, sadece egosuyla öne çıkmasını ve dünyevileşmeyi de başlatmaktadır. Yeni birey, yaşama ve kendisine vazedilen siyasete katlanan değil, aksine etken, siyasete de zamanla müdahale eden faal aktöre, başka bir deyişle katılımcı yurttaşa dönüşecektir. Bunun oldukça uzun bir süreçten geçerek gerçekleşmesi malûmdur. Sürecin çok ciddi badirelerden geçen bir süreç olması da bilinen bir özelliktir. Burada değinilen kalemler, bize ilk hareketin ortaya çıkışını anlatmaya çalışıyorlar. İlk olan, başlattığı süreçten çok daha önemli görülmek gerekir.

Yavuz Abadan usta da, yenileşmenin ilk önemli adımı olan *Tanzimat Fermanı*'ndaki iki ana hedeften birinin "karikatür" düzeyinde gerçekleşmiş olmasına karşın, "ferdi hürriyet sahasını teşkil etmek" olduğunu yazar.[36] İlber Ortaylı'ya göre ise, bu yüzyılın önemli özelliği, artık "Osmanlı toplumunda insanın hayatı ve maddi varlığının geçmiş yüzyıllardakinden çok daha pahalı ve dokunulmaz olmasıdır."[37]

---

32 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazammın Risale", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, 1839-1965*, İ.Ü. Edebiyat F. Yayınları, No. 1874. Bu antoloji, M. Kaplan, İ.Enginün ve B. Emil ortak çalışmasıdır. Sadık Rıfat'ın yazılarının sadeleştirilmiş örnekleri için bkz. Abdurrahman Şeref, *Tarih Söyleşileri*, İstanbul, 1980.

33 A. H. Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 120-122.

34 *A.g.e.*, s. 95-96 ve 98.

35 Z. F. Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 643.

36 Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *a.g.e.*, s. 35.

37 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun en Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, 1983, s. 66.

Özetle, Türk siyasi yenileşme tarihinin bireye önem atfedilmesinden kaynaklanan bir zemini vardır. Dönemin en ünlü kalemlerinden Namık Kemal, tarafsız yargı ihtiyacını dile getirirken, bunu, birey haklarının korunması açısından ele alır.[38] Ziya Paşa da "İdare-i Cumhuriyet ile Hükûmet-i Şahsiyenin Farkını" belirtirken, bağımsız yargı ihtiyacına dikkat çeker ve şöyle yazar:

> Mahkemeler ise büsbütün birer hükümet-i müstakile olup, her biri kanunu mevzu üzre ahkâm eder. Millet Meclisinin ne âzası, ne de reisinin asla müdahale selahiyeti yoktur. Velhasıl reis ve âza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden harice çıkma ihtimali olamaz. Bu sebebe mebni İdare-i Cumhuriyede vükelâ entrikaları asla yürüyemez. Amma Hükûmet-i Şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilâfına olup anlarda padişah veya imparator namlarıyla umum idarenin dizginini eline almış birer adam bulunur. Yahut onların vükelâsı ve müsteşarları ünvanlarıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler. (...) Hükûmet-i Şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar. (...) Himayet ettiği şahıstan biri müttehem olsa pençe-i kanundan kurtarır... Mahkemede haksız bir işi olsa haklı çıkarır. Kimse sesini çıkaramaz.[39]

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın bir tercümesinde zikredildiği gibi, Hükûmet-i Şahsiye hâli, "Bir şahsın, şahs-ı âhara karşı tahakkümü" demek anlamına geleceğinden "Siyaset-i Medine... haleldâr olur."[40] Elmalılı'nın çeviri ifadelerini, İslâmî *polis* veya *civitas*'ın zarar görmesi, bozulması diye anlamalıyız. Ziya Paşa da bu ifadeleriyle herkes için geçerli kurallarla sürdürülen yönetim ile keyfî ve kişisel yönetim arasındaki farka değinmekte, kişisel yönetimi, bozulmuş yönetimler sınıfından saymaktadır. Bir bakıma kişisel yönetim, tahakküm hâlini yaygınlaştırması nedeniyle medeniyetten uzak bir yönetimdir. Başka bir deyişle, kişisel yönetim, kuralsız bir yönetimdir; birlikte rıza üzerine yaşayan bir toplumu değil, baskı altında yaşayan, özgürlüğü dışlayan bir toplumu işaret eder. Aslında bu tür toplumlarda, tahakküm mevkiinde bulunanlar da zulümleri altında tuttukları diğer insanlardan daha güvenceli değildirler. Tam da bu nedenledir ki, yöneticilerin sürekli baskı ve zulme ihtiyaçları vardır. Söz konusu siyasi düzenler, bu özellikleri nedeniyle âdeta bir tür baskı-korku sarmalında yaşarlar. "Zulümle âbad olunmaz" sözü bu yüzden ve durumlar için söylenir.

---

38 29 Haziran 1868 tarihli *Hürriyet* gazetesi.

39 Akataran İhsan Sungu, "Tanzimatta Yeni Osmanlılar", *a.g.e.*, s. 856.

40 *Siyaset-i Medine*, Elmalılı tercümesi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, yay. haz. A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul.

İşaret edilen tespitler de gösteriyor ki, bağımsız yargı ve güvenceli yargıç, çağdaşlaşma macerasının başlarında tüm boyutlarıyla gündemdedir. Yine aynı konuda çok daha yetkili biri olan Cevdet Paşa'yı benzer kaygıların içinde buluyoruz. O da adalet konusunda kaleme aldığı ıslahat layihasında şunları yazar:

> ... [A]ncak gerek mehâkim-i şer'iyede ve gerekse mehâkim-i nizamiyede asıl lâzım olan mahkemeler hakkında ammenin emniyeti olup, bu dahi hükkâmın kendi hallerinden emin olmalarına tavakkuf eder. (...) Hâkimlerin bîgüna töhmetleri olmadıkça azil olunmıyacaklarına ve mahkemeler serbest olup, işlerine bir taraftan müdahale edilmeyeceğine dâhilen ve haricen efkâr-ı ammeyi kandıracak tedbir ne ise anın ittihazı elzemdir.[41]

Cevdet Paşa'nın anılan önerilerinden kısa bir zaman sonra, Sava Paşa, yabancı temsilciliklere gönderdiği bir notla bağımsız yargı konusunda güvenceler vermeye çalışır. Nazırın bu girişimlerinden bir yıl önce, 1879'da *Teşkilât-ı Muhâkim Kanunu Muvakkatı* yayınlanarak yürürlüğe girer.[42] Fakat yargı, dile getirilen temennilere, gerçekleştirilen düzenlemelere karşın yine de bağımsız değildir; bağımsız işleyememektedir. Dönem üzerinde özenli gözlem ve çalışmaları olan Engelhardt, kendi teşhislerini tereddütlere yer vermeyecek açıklıkta yazar. *Tanzimat ve Türkiye* yazarının kaleminden dökülen ifadeler şöyledir:

> Müslüman geleneklerine aykırı ilkelerin başında hangisi gelir diye bir soru soracak olursak, duraksamasız şu cevabı verebiliriz: idare ve kaza teşkilâtı arasında ayrılık kadar Müslüman geleneklerine aykırı bir ilke daha yoktur. Bu nedenledir ki, Türk hükümetinin buna bir türlü girişmek istememesi haklıdır.[43]

Aynı yazar, "Valiler ve emri altındaki yüksek memurların hâkimlere baskı yapıp adli kararları dikte etme alışkanlıklarını sürdürdüklerini idare edenler kadar vezirlerin de bildiğini" söyler.[44] Engelhardt'ın tespitleri, *oryantalist* nitelemesiyle geçiştirilemez. Osmanlı yazarlarının kendi kalemlerinde farklı şeyler ifade ediliyor değildir.[45] Bu kalemden elli yıl sonra, İttihat ve

---

41 Akataran H.V. Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *a.g.e.*, s. 205.

42 M. R. Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı", *a.g.e.*, s. 216.

43 Ed. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976.

44 *A.g.e.*, s. 316.

45 Engelhardt'ın yaklaşımına yönelik eleştiri için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Devletimiz, Dinimiz", *Tasvîr-i Efkâr*, 11 Aralık 1918, Aktaran, A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, *a.g.e.*, s. 199-210.

Terakki Selanik Merkezi, 1908 Devrimi öncesi yayınladığı bir bildiride dile getirdiği yönetime yönelik bir dizi eleştirilerin yanı sıra "mahkemelerde hak ve adalet yerine zulüm ve rüşveti[n] ikame" edilmesinden yakınacaktır.[46] İttihatçıların, muhalefetleri sırasında dile getirdikleri yargı hakkındaki şikâyetleri iktidar olduklarında unuttuklarını da bilelim. Adalet Nazırı Halil Bey'in zamanındaki girişimler de fazla bir değişiklik yaratmamış görünüyor.

Keza, teşhisin 19. yüzyılı ilgilendirdiği ve Cumhuriyet dönemine ulaşılmış olması, bizleri aldatmamalıdır. Daha Cumhuriyetin başlarında İstiklâl Mahkemesi Savcı Vekili Bozok mebusu Avni (Avni Doğan), zamanın Dâhiliye Vekâleti'ne gönderdiği telgrafında, bakmakta olduğu dava ile ilgili olarak "...bana yürüyecek doğru yolun iraesini [gösterilmesini] hürmetle rica ederim" diye yazıyor.[47] Bozok mebusunun kaygıları anlaşılabilir keygılardır. Çünkü İmparatorluk döneminde yabancı bir elçinin ifade ettiği gibi, "Türkiye'de görevlilerin sorumluluk duyguları yoktur; sorumluluktan korkuları vardır". Avni Bey, hukuki sorumluluğu taşımayı bir tarafa bırakarak, üst makamların izinden gitmeyi kendi güvencesine daha uygun bulur. Aynı dönemlerde, Şark İstiklâl Mahkemesi Üyesi Müfit Bey, "Bizim belli, milli bir amacımız vardır. Ona varmak için ara sıra kanun üstüne de çıkarız" derken,[48] çok belirgin ve kendine özgü yargı ve hukuk anlayışının örneğini verir. İzmir'de gerçekleştirilmesi tasarlanan menfur suikast girişimi dolayısıyla İstiklâl Mahkemeleri tarafından tutuklanan zamanın ünlü mebuslarının dokunulmazlıklarını bile kaldırmadan haklarında işlem yapılması ve bunun suçüstü gerekçesine bağlanması, hukukun o zamanlarda bile ne denli ciddi işlemediğinin başka bir kanıtıdır. Bilindiği gibi, aynı meclisin bizzat içinde ve mebusların gözü önünde işlenen cinayetlerde bile suçüstü uygulaması yapılmamıştı. Nitekim hakkında tutuklama kararı verilen ünlü isimlerden Rauf Bey, bu yapılanları yurt dışından Meclis Başkanı'na gönderdiği mektubunda yüksek sesle eleştirecek, hukuk devleti olmanın ve özgürlükçü düzen kurmanın gereklerini hatırlatarak âdeta hukuk dersi verecektir.[49] Söz konusu anlayış, izleyen dönemlerde de hükmünü sürdürecektir. Çok yakın dönemlerde gerçekleştirilen anketler yanılmıyorsa, yargıçların % 20'si, bakmakta oldukları davalar sıra-

46 Akataran Ziya Şakir, *İttihat ve Terakki, Nasıl Doğdu?*, Cilt I, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul, 2014, s. 345.

47 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetin'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 316.

48 *A.g.e.*, s. 169-170.

49 Ali Fuat Cebesoy, *General Ali Fuat Cebesoy'un Siyasî Hâtıraları*, Vatan Neşriyat, İstanbul, 1957, s. 226-228 ve 229-242.

sında, milli duygularının ve anlayışlarının kanunların üstünde olduğunu söyleyebilmişlerdir. Buradaki gariplikler çok açık ortadadır. Yargıçlar, Cumhuriyet yasalarının milli olamayabileceğini düşünüyorlar veya milli olmak, tanım esnekliği nedeniyle keyfî hükümlere kolayca kapı aralayabiliyor.

Çok partili siyasi hayatın ilk tecrübesi, hukuk devleti ve bağımsız yargı konularında başarılı geçmemiş olmalı ki, 1961 Anayasası'nın en fazla önem verdiği değerlerin başında bağımsız yargı gelir.[50] "Görülen lüzum üzerine" diye gerekçelendirilerek görevine son verilen veya emekli edilen yargıç ve memurlar, ilk çok partili dönemin sıradan alışılmış mağdurlarıdır. Yargıya tamamen çağdaş bir hukuk devletinde olması gereken önemin verildiği bu Anayasa hazırlanırken, yanı sıra bağımsız yargı anlayışını yadırgatıcı türden uygulamalar da görülebilmiştir. Bu bağlamda, mahkeme başkanının kendi ifadesiyle iktidar güçlerine bağlı Yüksek Adalet Divanı hatırlanmalıdır. Keza, çoğulcu siyasi dönemin '61 sonrası tecrübeleri sırasında yargıya verilen önemin ne yasama meclisleri, ne de yürütme tarafından fazla benimsenmemesi, dahası bağımsız yargı oluşturmayı amaçlayan anayasal ve yasal düzenlemelerin yoğun yakınma konusu olması bilinen bir gerçektir. 12 Mart ve 12 Eylül darbeleri, Anayasayı değiştirme girişimlerinde en çok bu yakınmaları dikkate aldılar ve bunu genellikle "güçlü yürütme" adına gerekçelendirdiler. İzleyen onlu yıllarda ve iki binli dönemlerde, Türk kamu hayatı, kesin bir yargı çöküşüne tanık oldu. Halk deyişiyle ipin ucu tamamen kaçtı ve adalet örgütünün şirazesi dağıldı. Böyle bir durumun, Türkiye toplumunun ve siyasi hayatının üzerinde yaratacağı tahribat ürkütücüdür. Mesleklerini ciddiye alan hukukçuların bu bağlamdaki endişelerini anlamak gerekir. Belirtelim ki, çöküşü durdurmak ve adaleti tahkim etmek için, asıl endişe duyması beklenenler, hukukçular kadar ve onlardan da önce yurttaşlar olmalıdır. Ne var ki Nâzım'ın dizeleriyle anlatılmaya çalışılırsa, yurttaşlar cenahı "istiridye gibi" kapalıdır. Yeter ki onları yılan sokmasın!..

Gelinen bu noktada, zorunlu olarak şu soru akıllara takılıyor: Hukuk devleti etrafında dillendirilen tüm temennilere ve 19. yüzyıldan beri bu yolda gerçekleştirilen girişimlere karşın, yargıya sürekli müdahale etme veya yargı denetiminden yakınma eğilimleri neden ve nereden kaynaklanıyor; hukuk devleti ve bağımsız yargı niçin gereği gibi kök salamıyor? Bu soruların muhtemel yanıtlarından biri, siyasi gelenek olabilir diye düşünüyoruz. Böyle bir varsayımı sınama ihtiyacı ortadadır.

---

50 Mümtaz Soysal, *Anayasaya Giriş*, A.Ü. SBF. Yayınları, 1968, s. 215.

Montesquieu, XIX. Kitap'ta "ulusun genel esprisi"nden söz eder. Bu ifadeyle anlatmak istediği çağdaş antropologların "kültür" diye adlandırdığı hususdur.[51] Kültür, siyasi hayatı ve örgütlenmeyi derinden etkileyen bir değişken olarak ele alınıp incelendiğinde, siyasi kurumların işlemeleri konusunda yeni bilgiler, farklı bakış açıları elde edilebiliyor. Türk siyasi kurumlarını, bir de toplumun tarih içinde geliştirdiği kültür ve gelenek çerçevesinde ele almakta sayısız yararlar olabilir.[52] Siyasi geleneği açıklarken, kültür kavramına, esas itibariyle toplumsal ilişkilere verilen anlamların dokuduğu bir örgü olarak bakılmalıdır. Kültürün asıl ilgi çeken yönü de yapısı, yani anlamların bir araya gelişindeki terkip üslubudur.[53] Geleneksel kültüre ve siyasi uygulamaya atıf yaparken amaç, tek taraflı bir determinizmi andıracak sabit yasalar ifade etmek değildir. Çaba, muhtemel yorumların ana hatlarını işaret etmeye yöneliktir. *Muhtemel bir yorum* deyimini, bir çalışma çerçevesi şeklinde anlamak gerektiğini hatırlayalım.

Metnimizin girişinde açıklandığı gibi, Türk siyasi geleneğinin diplerde yatan özellikleri arasında *müttehit iktidar uygulamaları* önemli bir yer tutar. İkinci bir özellik, siyasi merkezin misyoner bir tutum içinde bulunma alışkanlığı oluyor. Türk siyasi hayatında iktidarda olanlarla iktidar için yarışanların hep kutsal davaları olagelmiştir. Siyasiler, davalarını sürekli amaç değerlere atfen yürütürler. Bu bağlamda, yazarken kalemlerinden kan damlar; sözlü ifadelerinde, dillerinden tutkuları dökülür. Siyasi iktidar ve siyasiler asıldır; toplumun geri kalanı ise müştemilattan ibarettir. Siyasiler olsun, iktidar olsun, müştemilat gibi gördükleri kitlelerin âdeta ataerkil koruyucularıdır; onları sahiplenirler. Bu, çok diplerden gelen ümmetin iktidara emanet olması anlayışının günümüzdeki uzantısıdır. Belirtilen iki özelliğe eklenmesi gereken üçüncü özellik de, siyasi iktidarları sınırlandırma geleneğinin oldukça zayıf kalmış olması ve bu zaafta siyasi merkezle birey arasında yer alan ara grupların bulunmamasının yarattığı etkilerdir.[54] Sivil toplum[55] silikliği diye adlandırılabilecek bu durum, genellikle İslâm coğrafyalarındaki toplumların, muhtar bir burjuva sınıfına sahip olamamaları nedeniyle bariz bir niteliğidir. Özerk birey düşüncesi ise, Türk siyasi geleneğinin çok yakın tarih dışında hiç

---

51 R. Aron, *Les Etapes...*, s. 51.

52 Siyasi kültürün tahlilinde tarihsel sosyoloji yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. B. Badie, *Culture Politique*, Economica, Paris, 1983, s. 58 vd.

53 *A.g.e.*, s. 16-17.

54 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Bölüm IV, İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1983.

55 Sivil toplum tanımları için bkz. Hegel, *Principes de La Philosophie*, Gallimard, Paris, 1973, s. 217-221.

tanımadığı ve bilmediği bir kavramdır. Bilmesi ve tanıması hâlinde bile, ortada ciddi bir içselleştirme sorunu vardır.

Böyle bir siyasi geleneğin oluşmasında ne türden yapısal unsurlar rol oynuyor? Bu sorunun yanıtı, İslâm sitesinin siyaset üslubunu tanımayı gerektiriyor. İslâm'a özgü siyaset üslubu derken, asıl anlatmak istenen husus, İslâm'ın egemenlik ilişkilerini örgütlemede izlediği yapıdır. Bu yapının tümüyle İslâm kaynaklı olduğunu söylemek abartılı sayılabilir. Çünkü İslâm kadar, tarımsal toplum özellikleri de üslubu belirlemede birlikte çalışırlar. Yapı, çözümlemelerde genellikle arızi olanı değil, süreklilik göstereni belirleyen bir kalıp olarak tanımlanır. Toplumsal eylemlerin ifadesinde, bu ifadelenmenin gayri ihtiyari kullandığı kalıbın varlığı, yapı kavramıyla anlatılır.[56] Kavramın toplum bilimlerinde kazandığı çekicilik de, yüzeydeki aldatıcı görüntülere karşın uyarıcı olmasından kaynaklanıyor.[57] Yapıyı dilbilimin geliştirdiği *dil-söz* ayrımlardan giderek anlamaya çalışırsak, denebilir ki *dil*, yapının; *söz* de eylemin karşılığıdır. Başka bir deyişle, siyasete ve topluma ilişkin eylemler *söz* ise, bu sözü biçimlendiren *bir dil ve bir gramer* vardır. Eylemler, rastlantısal ortaya çıkmazlar.

Yapının zihniyeti ilgilendiren bir yönü daha var. Yapının süreklilik sağlama işlevi de geniş ölçüde zihniyet aracılığı ile oluyor. Çevremize bakış açısını belleklerdeki *a priori*'lerden itibaren tayin eden zihniyet, toplumsal eylemle bu eyleme verilen anlam arasında bağları kurması dolayısıyla önem kazanmaktadır. Çağımızın doğubilimcilerinden Gardet'ye göre, günümüz İslâm toplumlarının siyasi sorunlarını anlamak, onun kendi sözcükleriyle "zihniyet derinliklerine" inmeyi gerektirir.[58] İslâm'ın siyaset üslubu ve "zihniyet derinlikleri"nin bir dizi sabiteler içerdiği görülür. Bu sabitelerin neler olduğunu bilmek, bir bakıma İslâm'da egemenlik ilişkilerinin ifadelendirildiği kalıbı, başka bir deyişle yapıyı, yani *dili ve* dilin gramerini tanımaya yarayacaktır.[59]

İslâm siyaset üslubunun en belirgin niteliklerinin başında *ideal devlet* şeması gelir. Bütün yönleriyle "mükemmel" düzenlenmiş, her zaman ve her

---

56 C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962, s. 225.

57 R. Boudon, *A Quoi Sert la Notion de Structure?*, Gallimard, Paris, 1968. Değişik sayfalar. Keza bkz. V. Propp, *Morphologie de Conte*, Seuil, Paris, 1970. Propp, bu metninde, halk masallarını ve masalların sabitelerini, bir araya gelişlerindeki özellikleri inceler. İslâm'ın yapı unsurları üzerinde Lévi-Strauss'dan mülhem çalışan M. Arkoun'dur.

58 L. Gadret, *La Cité Musulmane, Vie sociale et Politique*, J. Vrin, 1961, s. 19.

59 B. Badie'nin *a.g.e.* (bkz. bu yazıda dipnot 49), bu ilgi alanında gerçekleştirilmiş bir metindir. Keza L. Gardet'nin metni de benzer konuları içerir. Türk yazınında zihniyet sorunlarını etraflı olarak inceleyen çok önemli bir çalışmayı S. F. Ülgener'e borçluyuz. Bkz. *İktisadi İnhitad Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İktisat Fak. Yayınları, İstanbul, 1951.

mekânda geçerli, aşkın nitelikte bir siyasi örgütlenme çerçevesi düşüncesi vardır. Fârâbî'nin tanımladığı mükemmel emir, Platon'un filozof kralına benzer. *Medinet'ül-Fazıla* metninde, yöneticinin "hırka-i nübüvvet giymiş bir Eflatun-u ilâhî" olması gerektiği iddia edilir.[60] *Asr-ı saadet* dönemi, bu mükemmel şemanın yeryüzünde fiilen uygulandığı zaman dilimi olarak algılanır. Muhammed Arkoun'un belirttiği gibi, bu dönem İslâm'ın siyasi yaşamında, bir tür ilk zamanlar *ab origin* mitinin adıdır.[61] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, *mükemmel nizam*'ın içeriğinin nasıl olduğu değil, daha çok mükemmel nizam düşüncesinin kendisidir. Gerçekten de bu mükemmel nizam anlayışı dönemlere göre içerik değiştirebilmiştir. Varlığını sürdürebilen ve asıl değişmez yapı unsuru ise, *ideal şema anlayışıdır*. Toplumların noktası konulmuş mükemmel düzenleri olabilir; bunu tayin edecek güç de iktidarlardır. Toplum, oluşan ve zamanla değişen bir birliktelik olarak algılanmaz. Siyaset de, toplumsal dinamiklerden itibaren gelişen bir faaliyet alanı değildir. Daha çok ve özellikle mükemmeli bulduğunu sanan grupların toplum mühendisliğiyle iktidar olanaklarından yararlanarak kurguladıkları düzenin adıdır. En vahim yönü ise, meşruiyetin sonradan, yani *a posteriori* işlemesidir. Önce güç-iktidar vardır; meşru bulma sonra gelir ve o gücü izler. *Güç-iktidar*, böylelikle *meşru-iktidara* dönüşür.

İşaret edilen bu sabitenin doğal uzantılarından biri, siyaset ve toplum ilişkilerinin üretilmiş ilişkiler değil, daha çok toplumun dışından ona verilmiş, varlıkları toplumun öncesine dayanan ilişkiler diye görülür. Toplum, kendiliğinden biçimlenen bir birlik olarak görülmez, önceden biçimlenmiş olarak yorumlanır. Başka bir deyişle, özellikle orta zamanlarda toplumlar hakkındaki görüş, yaratılmışlık görüşüdür. Bu konuda gerek Avrupa coğrafyası gerek Şark coğrafyası benzer özellikler sergilerler. Altı çizilmesi gerekli bir husus burada şudur: Gerek Batı, gerek İslâmiyet, orta zaman anlayışlarını tek başlarına belirleyen değişkenler değildir. Geleneksellik başlığı altında, tarımsal örgütlenmeyi ve feodal kırsal alanı da dikkate almak gerekiyor. Özetle toplum ve siyaset, değişmez ve yaratılmış düzenler olarak algılanır. Değişkenlik alanında oldukça katı bir toplum söz konusudur. Bu katı örgütlenmeyi, Batı'da değiştirmiş olan güç, burjuvazi oldu. Şark, sanayileşme ve kentleşme olgularını geç yaşadığı veya çoğu zaman yaşayamadığı için, orta zamanların dinî anlayışlarından ve geleneklerinden Batı'dan farklı olarak arınamamış olmanın sıkıntılarıyla karşı karşıyadır.

---

60 Bkz. A. A. Adıvar, *İslâm Ansiklopedisi*, Farâbi maddesi.

61 Muhammed Arkoun, "Religion et Société d'Apres L'Example de L'İslâm", *Studia İslamica*, LV, 1982, s. 9; L. Gardet, *a.g.e.*, s. 24.

İlişkisel değil, yaratılmış diye toplumu tanımlamanın, otorite, hukuk ve birey anlayışına yansıyan yönüne biraz ileride değineceğiz. Önce vurgulanması gereken bir özellik söz konusu: Başlangıçta verili olan "mükemmel"e dönme, tüm siyaseti ve toplumu, oradan itibaren değerlendirme yöntemiyle belirli bir anın sorunlarının çözülmesi oluyor. H. Laoust'un işaret ettiği gibi, İslâm'da ilerleme düşüncesinin özel bir anlamı vardır. İlerleme, şimdiki durum ile *ab origin* mükemmel durum arasındaki sapmayı gidermenin adıdır.[62] Bu türden bir siyasi uygulamaya "ihya etme" demek, yerinde bir adlandırma olur. Hannah Arendt'in açıklamalarına iltifat etmek gerekirse, Roma kültürü de benzer özelliklere sahiptir. Romalılar da ilerlemeyi, kurucuların ideallerine ve örneklerine dönme olarak görürlerdi. Verili ideal düzenle, zamanın zorunlu olarak sürükleyip getirdiği değişim arasındaki gerilimi asgariye indirmeye yönelik "ihya etme" girişimi, İslâm siyaset geleneğinin tarihi yaşama senaryosunun alışılmış bir sahnesi gibidir. Siyaset, daha açık ifade edilirse, yaşanan zamanla, ideal zaman arasındaki gerilimi gidermenin adıdır denebilir.

Türk siyasi gelişme tarihinin bu özelliğini sergileyen yönleri vardır. Toplumsal ilişkilerin dışında cereyan eden yeniden düzenleme çalışmaları, siyasi uygulamanın vazgeçilemeyen seçeneklerinden biridir. Her reform girişimi ki *ıslahat* diye adlandırmak daha uygundur, toplumdaki yeni ilişkilerin gerektirdiği doğrultuda değil, daha çok genel bir çeki düzen verme havasında ele alınır. Toplumun çok açık ve belli bir kesitini ilgilendirdiği zaman bile, yeni düzenlemelerin sahipliğini yüklenme işi hep belirsiz kalmıştır. Veya çoğu zaman olduğu gibi, yönetimde bulunanların niyetleri ve bireysel tutumlarıyla sınırlı kalır. Gelişme tarihinin bu yönüyle ümmet anlayışı arasında bir bağın bulunduğu düşünülebilir. Özgül bir çıkarın veya bir araç değerin savunulması, pek mümince olmayan, dahası ayıp kaçan bir davranış olarak görülmeye müsaittir. Siyasi taleplerde amaç değerlere dayanmak daha fazla muteber bir yaklaşımdır. Bunun millet aşamasında ciddi farklılıklar göstermediğini de kaydedelim. Ümmet hakkındaki anlayışlar, millet varlığının içine çoğu zaman aynen yansımış görünüyor.

İslâm siyaset üslubunun ideal düzen çerçevesinde örgütlenmesinin asıl ekseni, monist (tekçi) anlayışta gizlidir. İslâm'ın kültür kodu esas itibariyle birlik ve teklik unsuru etrafında toplanır.[63] "Teklik", İslâm kültür dokusunun te-

---

62 H. Laoust, *Les Schismes Dans L'İslâm*, Payot, Paris, 1965. Keza bkz. M. Arkoun, "Comment Lire Le Coran?", Kur'an'ın Fransızca baskısında yayınlanan açıklayıcı makalesi, *Le Coran*, Garnier-Flammarion, 1970, s. 23.

63 B. Badie, *a.g.e.*, s. 82-84.

mel sabitelerinden biri olarak, gerek örtük, gerekse açık bir biçimde toplumsal söylemin, başka bir deyişle toplumsal eylemlerin, içine girdiği bir kalıp, bir nehir yatağı gibidir. *Müttehit* insanların oluşturduğu cemaat niteliğiyle ümmet bu sabitenin ürünüdür. Ümmet, yalnızca dinî bir birlik değil, yanı sıra siyasi, beşeri ve iktisadi yönlere sahip bir birliktir.[64] İttihat, yalnızca tek bir alana özgü işlemez; toplumun tüm alanlarını kapsar. Ümmet üyesi sıfatıyla birey, belirli alanlarda değil, bütün konularda diğer müminlerle aynı tek merkez etrafında ve o merkezin çekim alanında bulunmalıdır. Çekim merkezleri de sürekli mevcut iktidarlar olur. Aksi yönde davranışlar, genellikle ya *fitne* ya da *bid'at* suçlamasını gündeme getirebilir.[65] Ümmetin siyasi nitelik taşıması, mümin açısından ona iktidara ideolojik bir yön verme görevini yüklemektedir. Bunun sözünü etmeye değer sonucu, İslâm siyaset üslubunda yönetimin ve iktidarın ideolojisiz olamamasıdır. Örneğin S. Halim Paşa bir makalesinde, İslâm toplumlarının "dinsiz olamayacağını" ileri sürerken, siyasi merkezin ideoloji ihtiyacına atıf yapar. Sadrazam âdeta, ileride hüküm sürecek tutkulu cumhuriyet ve terakki ideolojisi anlayışını, gayri ihtiyari öngörmüş gibidir.[66] Keza bu sayılan özelliklerin yanı sıra toplum, bireye göre öncelik hakkına sahiptir. Örneğin iktisadi faaliyet alanında araç değer olan kârlılık değil, amaç değer olan abartılı toplum yararı ölçüsü daha ağır basar.[67]

Monist anlayıştan kaynaklanan ümmetin bu kapsayıcı olma özelliklerinin, biraz yukarıda belirtildiği gibi, millet kavramı etrafında örgütlenildiği zaman da varlığını koruduğu görülüyor. Bunu, Gökalp'in metinlerinde ifade edilen "cemiyet mistiği"nde[68] bulabiliyoruz. Sanayileşme ve kentleşme gibi yeni değişimlerin toplum dokusunda meydana getirdiği farklılaşmaların kendi özgül taleplerini dile getirmelerinde karşılaşılan asıl engel, kapsayıcı ümmet yapısının etkisiyle özerk alanların kurulamamış olmasıdır. Özerklik, Türk siyasi geleneğinde kazanılmamış bir deneyimdir.

İttihat anlayışından dolayı, İslâm'da meşru otorite, tek ve bölünmez bir otoritedir.[69] Otoriteler yoktur; otorite vardır. Otorite, aynı zamanda devredilmeyen; devri olanaksız bir otoritedir. Yeryüzü, tek meşru otorite olan

---

64 L. Gardet, *a.g.e.*, III Partie. Keza bkz. Sadri Maksudi Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, s. 76.

65 M. Arkoun, a.g.m., s. 29.

66 S. H. Paşa, Buhranlarımız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 189, 193.

67 J. Austruy, *L'İslam Face au Développement Economique*, Bölüm III, Cujas, Paris, 1961.

68 A. H. "Tanpınar, "Türk Edebiyatında Cereyanlar", *Yeni Türkiye*, İstanbul, 1959, s. 351.

69 A. F. Başgil, *Türk Siyasi Rejimi ve Anayasa Müesseseleri*, Teksir Ders Notları, İstanbul, 1955, s. 12-13; Badie, *a.g.e.*, s. 89-90; Gardet, *a.g.e.*, s. 32.

ilâhî iradenin düzenlediği bir yer olarak algılanır. Bu görüş de, yine orta zamanların tüm tek Tanrılı dinlerinin benzer yorumlama örneklerinden biridir. Otorite ile yeryüzü arasında aracı iktidarlar bulunamaz. Yetki devralmış aracı bir iktidar düşüncesi, İslâm coğrafyasında yaşayan siyasi örgütlenmelerin yabancısı oldukları bir kavramdır.[70] Tarikatların aracı olma işlevlerini gördükleri düşünülebilirse de, etkilerinin pek zayıf kaldığını kabul etmek gerekiyor. Hem İmparatorluk hem Cumhuriyet dönemlerinde faaliyetleri tatil edilebilmiştir. Sadece İmparatorluk dönemiyle sınırlı kalarak, örneklemek gerekirse, Büyük Köprülü'nün sadaretinde ve II. Mahmud'un saltanatında yasaklanan ve mensuplarının ağır şekilde tecziye edildiği tarikatlar vardır. Özellikle klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda, iktidarın tek elde temerküz ettirilmesi ve aracı kurumların yokluğu Machiavelli'nin de dikkatini çekmiştir.[71]

Otoritenin bireyin yaşadığı âlemin dışında ve aşkın bir otorite niteliğiyle anlaşılması, otorite merkezine kendine özgü bir kimlik veriyor. Belli bir mekânda ve zamanın koşulları içinde üretilen bir otorite yerine, her mekân ve her zamanda geçerli, dolayısıyla aşkın bir otoriteye tanık olunur. Otorite toplumsal özelliklerden etkilenmeyen, toplumsal bir ürün olmayan ve her şeyin üstünde bir otoritedir. Otorite, toplumla sınırlı belli bir sözleşme çerçevesinde ilişkide değildir. Otorite-birey ilişkileri, bireyden otoriteye tek taraflı *teslimlik* üslubuyla kurulur. Siyasi yaşam, bir tür *onaylama* veya *teyit etme* çerçevesinde işler.[72] Siyasetin izlediği çizgi düşey bir çizgidir; yatay ilişkilerden itibaren geliştirilen önerilere yabancıdır. Rıza birliğinden çok, buyruğa uymak esastır.

Tek merkezli siyasetin bir diğer önemli yönü de dünyevi-uhrevi ayrımını dışlamış olmasıdır. Burada önemli olan, uhreviden bağımsız dünyevinin, dolayısıyla kendi mantığını yine kendisinin oluşturduğu özerk alanların bulunmamasıdır. Paralel otoriteler, paralel dünyalar, dahası paralel rasyonaliteler bu yapının tanımadığı uygulamalardır. Özerk alanların belirsizliğinde bu özelliklerin etkili olduğu düşünülebilir.

Sivil-siyasi farklılaşmasını tanımayan tekçi ideal site düzeninde, siyasetin kendi hukukunu yaratması herhalde olağan olmasa gerek.[73] Böyle bir yapının en yakın sonucu da, siyasi iktidarı sınırlandırma tekniğinin cılız kalma-

---

70 Badie, *a.g.e.*, s. 89.
71 Nicolas Machiavelli, *Le Prince*, Gallimard, 1962, Paris, s. 34-35.
72 Badie, *a.g.e.*, s. 84.
73 *A.g.e.*, s. 89-91.

sı ve gelişememesi oluyor. İktidarı sınırlandırma konusunda, boşlukta kalan sorunu vasatı ve itidali öneren ahlâkçılar, kısmen çözmeye çalışmışlardır. Başarıları, siyaset-ahlâk ilişkisinin ne denli güç bağdaştırılan bir ilişki olduğu düşünülürse, çok sınırlı bir başarıdır.

Meşruiyet sorunu çözüme bağlanırken, ifade edilen otorite anlayışının özelliklerinden kaynaklanan kendine özgü bir uygulama geliştirilmiştir. İktidar, önce fiilî bir iktidardır, güçtür; sonradan meşrulaştırılır. İktidarın otorite haline dönüşmesi, yani meşrulaşması *a posteriori* bazı girişimleri ve çabaları gerektirir. Hukuku eylemden sonra işletme, salt iktidarın ortaya çıkışıyla ilgili olarak değil, iktidar eylemleri için de geçerli oluyor. *De facto* durumların *de jure* haline getirilmesi meşruiyetin oluşma biçimiyle çok yakından ilgili görünüyor. İktidar fiilî tarafıyla bir güç ürünüdür. Kuşkusuz bu, İslâm'ın bir zor ve güç yönetimi diye tanımlandığı anlamına gelmez. Önce bir güç olarak beliren iktidar, süratle meşru zemine geçme ihtiyacını duyacaktır.[74] *Güç-iktidar*'dan *otorite-iktidar*'a giden yolda ise en önemli unsur "ilm" oluyor. İslâm ulemasını son derece önemli bir noktaya getirip oturtan yapı özelliği de budur. Meşruiyet ilanı ulemanın hükmüne bağlıdır. Osmanlı yönetiminde bu işi Meşihat Kapısı yürütür.

Ulemanın önünde çoğu kez tek bir seçenek olagelmiştir. Fiilî durumu ve iktidar sahibinin tercihini "kitabına uydurmak". Makbul âlim, yararlı fakih de bu işi iyi ve ustalıkla yapabilendir. "Kara kaplı kitap"ın temel işlevi ise, *a posteriori* okunabilmesinde aranmalıdır. Bu özellikler, fıkıh hukukunun kurallarını aşırı zorlamış görünüyor. Hile-i şeriye yolları, gerçek hayata uyulabilmesi için öylesine zorlanmıştır ki, belli bir aşamadan sonra, Ali Fuat Başgil ustanın kullandığı deyimi tekrarlarsak, "Şeriat boş bir ambar" hâline getirilmiştir. Bu nitelemeyi, hayatın dayatmasıyla içine ne doldurursan doldur anlamında yorumlayabiliriz. Gerçekten de İslâm'da fıkıh, zaruretin icabıyla ideal düzen anlayışı arasında hep bir yerlere sıkışmıştır.[75] Zaruretin doğurduğu sorunları ideal düzen çerçevesinde çözmek, fıkıh hukukçusunu yasal-ussal hukuk sisteminin hukukçusundan önemli noktalarda ayırır. Her şeyden önce yasal-ussal hukuk, toplumsal bir üründür. Her zaman geçerli ideal ve kutsal bir düzenin kuralları değildir. Ussal hukuk açısından, zaruret zorlamasıyla ideal çerçeve arasında uyum sağlama gibi bir üslup söz konusu değildir. Hukuk ancak, *a priori* çerçevelerde çalışır. Genel kurallar özel durumlara uygulanır. Hüküm kurallara bağlıdır. Kurallar hükme bağlı değildir. İktidar ta-

74 Gardet, *a.g.e.*, s. 32.

75 N. Bouderbela, "Droit et Société, La Loi entre La légitimité et la nécessité", *Lamalif*, N. 116.

rafından talep edilmesi durumunda, "Çarşaf kadar fetva verilebileceğini"[76] gururla ifade edebilen Meşihat Kapısı fakihleri her dönemde faal olmuşlardır.

Belirtilen özelliklerin başka bir sonucu da şudur: Ussal anlamda ciddi bir "yasa" kavramı, Türk siyasi yaşamında yeterince gelişememiştir. Birincisi, zaruret hâlini ideal çerçeveye uydurma çabasında, ideal çerçeveyi zorlamaya alışmış hukuk uygulaması, bu özelliğinden, belki teamül veya huy demek daha doğru olurdu; çağdaş dönemlerde de pek arınmamışa benzemektedir. Cumhuriyet döneminde de hukukun, sürekli eğilip bükülmeye maruz kaldığı görülebilir. Diğer taraftan, ünlü bir siyaset adamına atfedilen "Yok kanun; yap kanun"[77] sözü yasa kavramının ne denli hafife alınabildiğine dair Meşrutiyet tarihinden çarpıcı bir örnektir. Sultani Müdürü, şu dizesinde hiç de haksız değildir: Fikret'in haykırışı herkesçe malûmdur. "Kanun diye, kanun diye kanun tepelendi". İlginç olan husus, bu tür anlayışların belli bir dönem veya yönetim kadrosuyla sınırlı kalmaması, yaygın olarak her zaman rastlanan bir anlayış olmasıdır. Devlet Başkanı olduğu dönemde General Evren, Konyalılara seslenen konuşmasında yanındaki arkadaşlarını işaret ederek "Kanun yapmakta ne var; beş kişiyiz, istersek hemen bir kanun yaparız" diyebiliyor; bu yaklaşım, kendisini dinleyen kitleler tarafından hararetle alkışlanıyordu. Ismarlama yasa uygulaması, hukukun *a posteriori* işleme üslubunun açık bir örneği oluyor. Türk hukuk uygulamasında yasa ve benzeri düzenlemeler, geçerli oldukları zamanın kendine özgü sorunlarını kısa dönemler için geçiştirme amacından başka ciddi bir kimliğe bürünememektedir.

İdeal ve tekçi siyasi düzen ana düşüncesinin bir diğer doğal uzantısı, birey anlayışında ortaya çıkar. Ümmet üyesi kimliğiyle birey, müttehit iktidar uygulamalarına zemin olabilecek bir varlıktır. Birey, içinde bulunduğu cemaat üyesi olmaktan kaynaklanan bir saygınlığa ve hukuki statüye sahiptir. Aidiyet bağı bulunan cemaate karşı muhalif davranan veya herhangi bir konuda cemaatten farklı düşünen birey, ya *bid'atla* suçlanır; ya da *münafık* sayılır. Dolayısıyla birey, diğerleri gibi davrandığı, mümin olarak kaldığı sürece cemaate kendini benimsetebilir. Bunun kendiliğinden olamama gibi, teşebbüs geliştirmekten uzak birey tipi yaratmış olması beklenebilir.[78] Bireye ilişkin bu özelliği, veciz ve şiirsel bir dille ifade eden galiba Keykâvus olmuştur. Onun "Sen nakışsın ve ol nakkaştır"[79] dizesinde birey, geleneksel kültürün

76 Bkz. Bu derlemede "Hum Zamiri'nin..."

77 T. Z. Tunaya, "İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatımızdaki Yeri", *Türk Parlamentoculuğunun İki Yüz Yılı*, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, Ankara, 1976, s. 113.

78 Ülgener, *a.g.e.*, s. 202-203.

79 *Kabusnâme*, Birinci Bap.

tanıdığı kimlikle tanımlanır. Entelektüel tahayyül böyle olmakla birlikte, hayatın somut gerçeklerinde, ilâhî nakkaşın yerini hemen her zaman yakın ve uzak otorite temsilcileri alır. Otoritenin beklediği de edilgen bireydir; kuldur. Otorite (*Sultan, ümera, ulema, beyler, paşalar, mütegallibe, toprak ağaları vb.*), modernleşmeyle birlikte ortaya çıktığından beri faal bireye hep kuşkuyla, kaygıyla bakmış; kendini koruma içgüdüsüyle ona karşı baskıcı olmaya başlamıştır. Geleneksel dönemlerde bireye "vedia" diye bakan otoritenin, modernleşme zamanlarında aşırı baskıcı olmasının nedenlerini biraz da bu açılardan görmek gerekir. Bireye "bana emanettir" diye bakan otorite, geleneksel dönemde aynı zamanda "ahret" korkusuyla ve endişesiyle bakan bir otoriteydi. Amellerinde ahret endişesinin desteklediği bir terbiyeyle donatılmıştı. Sayısız örnek arasında II. Murad'ın dizelerini hatırlayalım: Bütün bir yaşamının "hevâda" geçtiğini düşünen Sultan, biraz özeleştiri ruh hâliyle kendi kendine sormaktadır; "Hesabım noliser rûz-i cezada?"

Dolayısıyla otorite, bireye zarar verecek siyasetlerden çekiniyordu. Oysa modernleşmeyle birlikte, Arendt'in işaret ettiği gibi hem Hıristiyan hem de İslâm kültürlerinde "ahret" korkusu silinip gitti ve yerini bu dünyanın ölçülerine bıraktı. Ölçüler arasında ise, birey saygınlığına yer yoktu ve otoritenin kendi çıkarları öne çıktı. İki dünya savaşı arasındaki totaliter düzenler ve günümüzün dikta düzenleri bu duruma örnek oluştururlar. Modern ve çoğulcu toplumların birey hak ve özgürlüklerine yer verme kararlılığını bu noktadan gözleyince daha iyi anlayabiliriz. Günümüzde yeni dünyanın seçenekleri, özlü ifade edilirse şu anlamları taşır: Ya "ahret" korkusuyla birlikte "bana emanettir" anlayışı; ya da hukukla tahkim edilmiş birey. Ahret korkusunun ve emanet külfetinin çağımızın toplumlarında esâmisi okunmadığına göre, otorite karşısında sadece ve sadece hakları hukukla tahkim edilmiş bireyle, yetkileri yasalarla sınırlanmış otoriteler seçeneği kalıyor demektir. Günümüzde birçok coğrafyada hâkim otoritelerin anlamak istemediği vahim gerçeklerden birinin, bu gerçek olduğu apaçık ortadadır. Bu türden ülkelerin, her iktidar döneminde insan hakları açısından uluslararası çevrelerde yoğun eleştirilerle karşılaşmasını doğal görmek gerekiyor.

Toplumun ideal düzeni bulunabileceği düşüncesi, birey katında onun söz konusu ideale uygun tutumlara sahip olmasını sağlayacak ahlâk kurallarıyla donatılmasını gerektirmiştir.[80] Ahlâkçılar bu alanda önemli roller üstlenirler. Her bireye içinde bulunduğu cemaatin veya statünün belirli işiyle yü-

80 Ahlâkçılar ile ilgili bir metin M. A. Ayni tarafından yazılmıştır. Bkz. *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul, 1939.

kümlü "memuru" gibi bakılmış; bu bağlamda ahlâkçı söylemin işlevi, bir tür "hizmete mahsus tebliğler" aracılığıyla toplumsallığı işler durumda tutmaya yönelmiştir. Ahlâkçıların, toplumun her üyesine hitap eden ki buna iktidar sahipleri de dâhildir, nasihatleri vardır. Bütün nasihatlerin dönüp dolaşıp geldiği yer de *vasatta ve itidal çerçevesinde* davranan insan tipini yaratma noktasındadır.

Dinî akidelere uyarlanmış Aristoteles öğretisiyle birlikte düşünüldüğünde, bu son gözlemle, geleneksel siyaset üslubunun başka bir özelliğine değinilmiş oluyor ki, bu "vasatta seyretmek" diye adlandırılabilir. Aşırılığa kaçmama, vasatla yetinme üzerindeki ahlâkçı vurguları, galiba sivri davranışların toplumsallaştırma programları aracılığıyla engellenmesine yönelik işlemiştir. İtidal vurgusundan siyasi iktidarların payına düşen hususların olabileceğini düşünmek mümkündür. Vasatı öğütleyen ahlâkçı metinlerin birey üzerinde yarattığı asıl etki, işaret edilen alandan çok daha farklı alanlarda da ortaya çıkmıştır. Bu alanın, bireyi örseleme alanı olduğu söylenebilir.

Toplumsallaştırma işlemi, kuşkusuz şu veya bu nispette bireyi biçimlendirmeye, ona toplumun kültürünü benimsetmeye yöneliktir. Bunun dışında kalan herhangi bir siyasi toplum düşünülemez. Her toplum, bireylerine kendini tanıtır; onları nasıl görmek isterse, o şekilde bir toplumsallaşma müfredatını hayata geçirir. Ne var ki, vasata yönelik toplumsallaştırmanın asıl özelliği bu hedefle sınırlı görünmüyor. Vasat temelli toplumsallaştırılan bireyde asıl örselenen şey, onun yaratma ve dışa doğru davranma güdülerine vurulan gemler olmasıdır. Eğer, mecaz yerinde görülürse, bu kültürün Prometeler yaratmamayı öngören bir yapısı vardır. Bilindiği gibi, vasatı hedefleyen anlayış, Kadim Yunan'a kadar uzayan bir anlayıştır. *Phronesis* diye adlandırılır. Ancak bu kavram, Bizans'ın Ortodoks ve Osmanlı toplumunun dinî iklimi içinde, yatay ilişkiler arasında ortak akıl üreten bir kavram olmaktan çıkarak, iktidar odağı etrafında olabildiğince katı, o oranda da hiyerarşik bir disiplinin oluşmasını sağlamış görünüyor. Kadim Yunan'da beşeri gerçekler tartışmayla ve ortak akılla tanımlanıyordu.[81] Oysa gerek Bizans, gerek Osmanlı anlayışları, kendilerine kadar gelen kimi kadim kavramları ki bunlar arasında *phronesis* kavramını da saymak gerekiyor; dinî anlayışların süzgecinden süzerek hayata geçirdiler. Süzgeç, beşeri düzene olsun doğa-fizik düzenine olsun yaratılmış olma gözüyle bakıyor, dolayısıyla bunlara ilâhî ve değiştirilemez özellikler atfediyordu. Bunun dışındaki anlayışlar, Kilise'den

81 Jacqueline de Romilly, *Pouquoi La Grece?*, Paris, 1992. s. 17.

kaynaklanan ünlü bir deyimle "Helenlerin çılgınlıklarıydı"; itibara layık değillerdi. Osmanlı ahlâkçıları da Maşrek coğrafyasıyla Bizans'tan tevarüs ettikleri bu hazır yol güzergâhlarını izlediler. Bu toplum, işaret edilen özellikleri çerçevesinde ve kendi içinde anlamı olan bir toplumdu. Yeniliklere açılmaya başlanıldığı andan itibaren, eski-yeni terkibi sorun olmaya başladı. Daha doğrusu eski gelenekler, yerine göre yeniyi kabulde fırsat yarattılar; yerine göre ciddi engeller oluşturdular.

İtidal ve vasat tavsiye eden ahlâkçıların toplumsallaştırma müfredatının siyasi iktidarı ve onunla birlikte toplumun üst katlarını, Osmanlıca tabiriyle "havas erkânını" veya "umurdideleri" yeterince sınırlandırmış olduğunu söylemek kolay değildir. Nitekim Ülgener ustanın anlatım zenginliği içinde araya sokuşturuverdiği gibi, "Geçinir bir dilim ekmekle fakir/ Yedi iklimi yiyip doymaz emir" diyen dilin haklı olduğunu düşündürtecek sayısız örnek vardır.[82] Ayrıca, ahlâk risalelerinde çok sık dile getirildiği gibi "Kâmil olana söz de lokma da helâldir". Gerçekten de aşırı varlıklı ulema ve yöneticiler tarih metinlerinin düştüğü kayıtlar arasındadır.

Toplumun üst katlarında etkisiz kalmış görünen ahlâkçı soluğu, toplum üyelerini iktidarlar karşısında buyruk tutmaya alıştırmada bir hayli etkilidir. Bu durum, kolay tutan saray darbeleri arasında kolayca görülebilir. Fiilî iktidar karşısında bi'ata hazır kitleler, ya da zaman zaman ortaya çıkan ve saman alevi gibi parlayan, bu nedenle hiçbir dönemde tutarlı iktidar programlarına sahip olamamış ayaklanmalar, geleneksel siyasette sık karşılaşılan birey-iktidar ilişkilerinin aşina olduğumuz görüntüleridir.[83]

Siyasetin üslubuna ilişkin bu özellikleri, birlikte aynı yapbozun parçaları gibi düşünmeliyiz. Her özellik bir diğerini tamamlar. Tekçi-müttehit iktidar yapısı, başka bir deyişle *temerküz etmiş iktidar,* silik sivil toplum, toplumsal ürün olmayan hukuk, katı disiplin anlayışı, tüm bunlar, aynı bütünün birbirine bağlı unsurları oluyorlar. Özerk olamayan bireyin kararlı düzenlemeler oluşturacak talepler üretmesi söz konusu olsa bile, dile getirilen taleplerin sivil toplum aracılığı ile programlanması, bu birincinin yokluğu veya cılızlığı nedeniyle zaten olanaksızdır. Dolayısıyla anarşik kitle hareketleri veya tam bi'at dışında sistemin yapısı itibariyle üreteceği başka bir seçenek yok gibidir.

Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihinde, giderek önemli hâle gelen birey, özerklik taleplerine karşın, yeterince benimsenmemiş ve eski geleneksel anla-

82 Ülgener, *a.g.e.*, s. 23.
83 Gardet, *La Cité...*, s. 37.

yışın kalıplarından tam anlamıyla kurtulamamıştır. Yargıyla veya yönetimle başı derde girdiğinde, kendisine yakın birini, halk deyimiyle bir "dayı" aramasını hoşgörüyle karşılamak gerekir. Aracı rolü üstlenen "dayı", hukukun içerdiği kurallardan çok daha etkili bir unsurdur.

Siyasi gelişme tarihinin çok önemli kesiti olan 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başının en etkili düşünceleri arasında bireyin büyük yer tuttuğu akımlara rastlamak oldukça zordur. Bu konuda önce Şinasi, sonra Prens Sabahattin nispeten bir istisna olarak yorumlanabilir. Keza A. H. Başar da fazla dikkat çekmemiş bir başka simadır. Özetle Türk düşünce tarihinin geçmişinde liberal ve bireyci akımlar hep cılız ve soluk kaldılar. Nazım ve nesir edebiyatında bireyi öne çıkaran yaklaşımların da siyasi yankıları soluk kalmış görünüyor. Ş. Mardin, "Jön Türklerin en derin özlemlerinin hürriyet olmuş olduğu doğru değildir"[84] derken, hiç de yadırgatıcı olmayan bir yargıyı dile getirir. Oysa cemaatçi yaklaşımlar, çok daha çekicidir. Toplum üyesi herkesi memur gibi gören pozitivist yaklaşım, geleneksel siyaset üslubunu andıran bu özelliği dolayısıyla Cumhuriyet dönemine kadar uzanan gözde bir akım olabildi. Auguste Comte'a göre, "İnsanlığın olağan bütün hallerinde, her yurttaş, gerçek anlamda ve fiilen kamunun bir memurudur. Yurttaşlar, hak ve ödevlerini bu ilke etrafında kullanırlar."[85] Comte'un bu ifadesi, pozitivist yaklaşımın en sadık yüzüdür ve akımın cemaatçi yönünü işaret eder. Bazı Jön Türk önderlerine cazip gelmesi anlaşılabilir bir şeydir.

Resmedilen bu katı çerçevenin sergilediği iktidar modeli, çoğulculuğun gerektirdiği niteliklerden oldukça uzaktadır. Tanzimat'tan beri hayatın içine giren yeni düzenleme ve anlayışların, gelenekselliği sildiğini söylemek kolay değildir. Kaldı ki, evrensel olarak tüm toplumlar, çağdaşlaşma yolunda ileriye yürürken başlarını sürekli arkalarına çevirirler. Yenilikler, çoğu zaman eski üslubun kalıpları içinde ifadelendirilir ve geleneklerin çekim gücüne kapılarak eğilip bükülürler. Siyasi gelişme, bu gelişme bağlamında siyasi erklerin ayrılması, hep tereddütlü, hep tartışmalı olmuştur. Tereddütlerin kalkması, tartışmaların durulması, toplumun geçirdiği deneyimler sonunda ve zamanla gerçekleşebiliyor. Kuvvetler ayrılığı ve hukuk devleti ilkeleri çerçevesinde işleyen çoğulcu siyasi düzenler, toplumların hayatın içinde ve uygulamalarla öğrendiği süreçler oluyor. Deneyimlerine dayanarak değişen toplumlar, değişme sürecinde "kendinden olanı terk etme ayinini" yaşıyor. Ayin ritüellerinin başında, yeni durumlara geçerken "eski" ve "alışılmış" olana bakmak ge-

---

84 Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul,1983, s. 219.

85 Auguste Comte, *Discours sur L'ensemble du positivisme*, Paris, 1907, s. 165.

lir. Türkiye örneği de, birliktelik üslubunun değişmesine tanık olan başka toplumlar gibi, bu ayini yaşayan canlı örneklerden biridir.

Eski üslubun yeniyi kendi kalıpları içinde örgütlemesi, Türk siyasi gelişme tarihinin tek özelliği değildir. Böyle bir sav, açıklama ufkumuzu fazla daraltmak olur. Geleneksel toplumun yapısal özelliklerinin yenileşme tarihini belirlediği savı, yalnızca "muhtemel bir yanıt çerçevesi" olarak ele alındığında yeni bilgiler edinmemizi sağlayabilir. *Yanıt çerçevesini* ve varsayımları abartmak, bizi doğrudan doğruya görgül hayattan uzaklaştırır; ideolojik bir düzleme çeker. Kaldı ki, İslâm akideleri ve Osmanlı gelenekselliği, Cumhuriyet dönemi de dâhil, modernleşme sürecinde dirençler yaratmanın yanı sıra fırsatlar yaratan yönde de çalıştırılabilmiştir.[86] Sorun, tarihî deneyimi yaşayan kuşakların yorumlama biçimlerinin sorunudur. Örneğin *Kavanin-i Âli Osman* yazarı Hezarfen Hüseyin Efendi'nin yaklaşımı, sadece kendine özgü bir yaklaşım olmayıp, süregelen fıkıh geleneklerinden mülhemdir. Hezarfen, sözü geçen metninde "Daima nesak-ı vâhid üzere [nasıl yazıldıysa öyle] olagelmemiştir" derken güncelin icaplarına yönelir. Aynı metinde, "[h]er asrın bir örfü ve her örfün bir muktezâsı olur. Bu zamanlar örfünü geçmiş zaman örfüne tatbik eylemek heves-i cehilden sâdır [cehaletten kaynaklanan] fikr-i fasid-ü hevaicdir [bir fasit daire içine girmektir]."[87]

Hezarfen'in tespiti, aynen *Mecelle*'nin genel ilkeleri arasında da geçer. *Mecelle*'de Hânefî fıkhının ünlü ilkesi, "zaman ve ihtiyaçların değişmesiyle hükümler de değişir" diye ifade edilmiştir. Değişimi kolaylaştıran açık kapılardan biri bu türden hükümlerdir. Osmanlı yenileşme hareketlerinin önderleri, bu ve benzeri kapıları ustalıkla kullandılar.

Görüldüğü gibi "muhtemel yanıt çerçevesi" nitelemesi haklı bir nitelemedir. Çünkü tüm toplum türleri, geleneksel toplumlar da dâhil olmak üzere tekdüze yani homojen bütünler değildir. Bünyelerinde farklılıklar ve özgünlükler barındırırlar; değişimlerini bu heterojen özelliklerinden itibaren ve farklılıklardan beslenmek suretiyle yaşama geçirirler.

---

86 Bkz. Bu derlemede, "Âlem-i Medeniyetin Terakkiyat-ı Hazırası" veya "Hum Zamirinin..."

87 Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülâhazaları", *Türkiyat Mecmuası* X, 1953-3, s. 389.

7

Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine

Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* metninin sonlarına doğru, Amerikan toplumunun modernleşmesi hakkında şöyle bir tespitte bulunur: "Artık geçmiş, gelecek üzerinde yol gösterici olmadığı için, akıl, karanlıklarda yol almaktadır."[1] Burada, geleneklerle bağlarını koparmış bir toplumdan söz edilmektedir. Amerikan toplumuyla eşzamanlı olmasa bile, başta Avrupa kıtası gelmek üzere, sosyoloji biliminin "gelenek" diye adlandırdığı doku ve zihniyet, Rönesans döneminden beri bütün enlem ve boylamlarda ufalanıp yıkılmaya, beşeri davranışlar üzerindeki yönlendirici etkisini kaybetmeye başlamıştı. Giderek etkisi silinen gelenek, böylelikle bir bakıma insan neslini de gelecekleriyle baş başa bırakıyordu. Atalarının ellerinden tutarak yürüttüğü insanlık, bu kez kendi imkânlarıyla yollarını bulmak ve yarınlara öyle yürümek zorundaydı. Bu değişimle birlikte insanlık, Kadim Yunan ve Roma uygarlıklarından beri, daha önceleri hiç denemediği bir hayat biçimini benimseyerek davranışlarında başvurduğu atıf kaynaklarından da giderek daha fazla mahrum kalıyordu. Üstelik geleneksel atıf kaynaklarının önemli özelliği, kutsallık içermeleriydi; tartışmasız gelecek senaryolarını sunuyorlardı. Yeni hayat, eskisinden farklı olarak sürekli yeni kanıtlar, yeni meşruiyetler yaratmalıydı. Geleceğe geleneklerden koparak yürümeyi ve yeni Promete maceralarını artık her an, her insana dayatıyordu. *Vita contamplativa* silinip gitmiş, yerini eyleme öncelik tanıyan *vita activa* anlayışına bırakmıştır. *Homo*

---

1 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, 1968, s. 365.

faber dünyasının kutsandığı ortamda açıklamak değil, yapmak fiilleri öne geçmiştir. Hannah Arendt'in tetkiklerinin sonuçlarına itibar edersek, toplumsal maceranın devamını sağlayan zincirdeki yeni halkayı tarih anlayışı tamamladı. Bu tespit, hiç değilse 19. yüzyıl açısından bakıldığında pek doğru bir gözlemdir. Diyalektik veya başkaca bir sıfatla tanımlasın, böyle bir rolü bugün için tarihe yüklemek mümkün değildir. Üzerinde ilerledikçe kendiliğinden açılan ve *geçmiş-hâl-gelecek* arasında geçişleri sağlayan, birçok kalemin uzun süre tutkun olduğu köprü mecazını anımsatan diyalektik tarih anlayışı da avuntu olmaktan başkaca bir işe yaramamış görünüyor. "Geleneğe" gelince, bilindiği gibi o, anlamı boşaltılmış, kutsallık sıfatlarından soyunmuş, çıplak ve kuru bir kavrama dönüşmüştür. En azından artık insanlığın kendinden beslendiği bir kaynak değildir. Modern zamanların ortaya çıkışıyla birlikte, geçmiş ve gelenek, hayatın akışında hiçbir özel anlam içermeyen ve renksiz bir zaman ayracını ifade eder.[2] Yaşamın içindeki anlamlardan oluşan dokunun ilmikleri arasındaki payı bir hayli azalmıştır.

Modernlik hakkındaki bu tespitlerin metnin girişinde işaret edilmesini isabetli kılan nedenlerin asıl konuyla ilişkisi şöyle açıklanabilir: Ataların tecrübeleri üzerine inşa edilmiş geleneksel bir uygarlık olarak Bizans-Osmanlı uygarlığı, her şeyin değişken olduğu, hiçbir şeyin sabit kalamadığı modern bireyci tolumun tam zıt ucunda yer alan bir uygarlıktır. Bir bakıma, *Amerika'da Demokrasi* yazarının kaygıyla sözünü ettiği karanlıklara ne Bizanslılar, ne de Osmanlılar tanık oldular. 18. yüzyıldan itibaren, insanlığın hayatına giren ve dev adımlarla ilerleyen akıl ve evrensel bireyci uygarlığın hâkim olduğu tüm çağdaş toplumların aksine, önce Bizans toplumu, sonra da halefi Osmanlı toplumu, en azından modernleşme dönemine kadar, arkalarında hâli ve geleceği aydınlatmak amacıyla başvurdukları, zihin ve duygu dağarcıklarını besledikleri bir geçmişe, o geçmişi anlamlandıran bir geleneğe sahip olarak varlıklarını sürdürdüler. Gerek Bizans'ta gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda gelenek ve geleneğin şekillendirdiği geçmiş, kutsal atıf kaynaklarıdır. Bu atıf kaynakları, söz konusu toplumların ışıklarını, yol haritalarını, daha önemlisi manevi hayatlarını oluşturuyordu. Bu nedenle geçmiş ve gelenek birlikte her türlü toplumsal eylemin, tabiî bu arada siyasi iktidarın gerçek meşruiyet kaynağıydı.

Bu metnin asıl konusu, Bizans ve Osmanlı siyasi ideolojilerinin paylaştıkları noktaları incelemeye yönelik olmakla birlikte, bunun yanı sıra bu iki doku arasındaki muhtemel benzerliklerden yola çıkarak –eğer söz konusu

2 Hannah Arendt, *La Crise de La Culture, Gallimard*, Bölüm II, 1989,

edilebilirse–, klasik dönem Osmanlı düşünür ve yazarlarının Kadim Yunan dönemine bakışını anlamak için bir çalışma çerçevesi geliştirmektir.

Bu çizgi üzerinde daha fazla yol almadan, her iki imparatorluğun zihniyetlerinde ve dünyaya bakışlarında süreklilik bulunduğuna dair daha önce geliştirilmiş savların kısa bir özetini ve değerlendirmesini yapmak gerekiyor. Bu alan, bilindiği gibi boş bırakılmış, bâkir bir alan değildir. Bizans ve Osmanlı imparatorluklarını karşılaştıran, ikincisinin birincinin devamı olduğunu öne süren ciddi ve çok önemli çalışmalar vardır. Bu çalışmalar ve öne sürülen savlar arasında, hem en tanınmış olanı hem de en çarpıcı ve iddialısı, Rumen tarihçi Nicolas Iorga'nın ileri sürdüğü savdır. Daha kitabının başlığında içeriğini ifşa eden yazar, izleyen şu ifadeleriyle hükmünü dile getiriyor: "Bizans'ın ölümü 19. yüzyılın şafağında oldu. İmparatorluk, Roma biçimiyle bin yıl varlığını sürdürdükten sonra, dört yüzyıl da Hıristiyan kimliğiyle yaşadı."[3]

Eğer toplumbilimsel çerçevede ifade etmek gerekirse, Iorga'ya göre Bizans'ın düşüşü 1453'te değil, fakat ulusçu hareketlerin etkisiyle 19. yüzyılın başındadır. Bu tarih, tesadüfî bir tarih değildir. Osmanlı coğrafyasına yeni ve modern hayat tarzlarının nüfuz etmeye başladığı bir tarihtir. Bunu en açık biçimde ve gürül gürül bir ses tonuyla dile getiren Osmanlı aydını Sadullah Paşa oluyor. "Yıkıldı belki esasından eski malûmat/ Ne şöhret-i Rum kaldı; ne Mısır, ne Arap ne Herat"dan söz eden ünlü dizelerinde, Paşa, açıkça yeni bir dönemin başlangıcına işaret ediyordu. Nicolas Iorga'nın tespitlerine göre, modern hayatın kendini göstermeye başlamasına kadar, yerleşik toplumsal yapı ve bu yapıyla birlikte Bizans uygarlığı, varlığını sapasağlam korumuştur. Gerçek değişim, imparatorluk tahtı çerçevesinde kalmış bir değişikliktir. Başka bir deyişle, Paleologlar hanedanı, kendilerinden önceki hanedan mensuplarının yaptıkları gibi, yeni fatihlerin kılıç güçlerinin karşısında iktidarlarını bırakmak zorunda kaldılar ve boyun eğdiler. Bu bakımdan toplumda ve siyasette, Bizans'a özgü biçimlerin sürekliliklerinden söz etmek doğal sayılmalıdır.

Süreklilik olgusunu savunan yazarlar arasında Iorga'nın adını öncelikle zikretmenin çok haklı nedenleri vardır. Rumen tarihçi, süreklilik tezini savunmada o denli içten ve inanmış davranmaktadır ki, bu yüzden kitabına seçtiği başlık neredeyse görüşlerinin sloganlaştırılmış ifadesidir. Bilindiği gibi, Iorga'nın kitabına seçtiği başlık, "Bizans Sonrası Bizans"tır. Çok daha önce, 16. ve 17. yüzyıllarda, Busbec, Pietro della Valle ve Leunclavius gibi yazarlar,

3 Nicolas Iorga, *Byzance Après Byzance, Continuation de l'Histoire de la Vie Byzantine*, Edition de L'Institut d'Etudes Byzantines, Bucarest, 1965, s. 13.

benzer tespitlerde bulundular. İzleyen yüzyıllarda ise, Lavisse, Diehl, Gibbon ve Babinger gibi tarihçiler, Osmanlı kurumları üzerinde Bizans'ın etkisini ifadede âdeta ittifak hâlinde ısrarcı oldular. Günümüzün ünlü Bizans yorumcularından Ducelier'ye göre, "Bizans'ın mirası, Osmanlı İmparatorluğu'nun (...) ortaya çıkmasında kuvvetli bir katkıda bulunmuştur."[4]

Böyle bir sav, Türk tarihçileri tarafından da önemli ölçülerde onaylanmıştır. Fuat Köprülü'nün *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar* başlıklı ünlü çalışması, işaret edilen bağlamda temel atıf kaynaklarından biridir. İzleyen tespitler, Köprülü'nün kaleminden çıkan tespitlerdir ve makalesinin aşağı yukarı sonuç hükümlerini ifade eder.

> Türklerin doğrudan doğruya Bizans nüfuzu altında kaldıkları en mühim devir, şüphesiz Anadolu fütuhatını takip eden asırlardır. (...) Yeni yerleştikleri muhitin Bizans tesiriyle meşbu şartlarına intibak mecburiyetinde oldukları gibi, İslâmî medeniyetle de tamamıyla istinas etmiş değillerdi ve oldukça kesif Hıristiyan kütleleriyle birlikte yaşıyorlardı. İşte bu şartlar altında Anadolu Türklerinin bilhassa X-XII. Asırlarda kuvvetli Bizans tesiri altında kalmaları pek tabiidir.[5]

Köprülü'nün burada aktarılan hükümleriyle, çalışmasının bazı bölümleri arasında ince ve ayrıntıya dayanan farklılıkların bulunduğunu belirtelim. Tarihçi, çalışmasının başlarında, kesin ve doğrudan doğruya işleyen bir süreklilik savını açıkça ve kararlılıkla yadsır. Tahlillerinin ortaya çıkardığı asıl özellik, Küçük Asya coğrafyasının oluşturduğu alanda yaşayan farklı kültürlerin kucağında şekillenen bir terkibin varlığıdır. Bu terkip içinde Bizans, Anadolu Türklerinin kültürlerini oluşturan yapıcı ögeler üzerinde hâkim bir tarzda ve tek başına işlememiştir. Söz konusu terkibin kimyasına iyi nüfuz etmek, biraz da Sasanilerden ve Orta Asya'dan tevarüs edilen mirası da hesaba katarak mümkün olabilir. Bizans'ın hâkim etkisinin yanı sıra, diğer kültür unsurları da dikkate alınmalıdır.

Kanaatimize göre, ilgili tarihçilerin vardığı sonuçların geçerliliğini sınama imkânını yaratacak olan vasıta, karşılaştırmalı bir yaklaşım olabilir. Bilindiği gibi karşılaştırma, toplum bilimlerinde üzerinde ittifak edilen genel ve yaygın kanıya göre, olgulara nüfuz yeteneklerini daha bir keskinleştiricidir.

---

4 Alain Ducelier, *Les Byzantines*, Seuil, 1988, s. 286.

5 Fuat Köprülü, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, V, I, İstanbul, 1931, s. 298.

Karşılaştırma, araştırmacının dar ve kısır alanlardan, bu alanların tekilliğinden çıkabilmesini sağlar. Toplum bilimlerinde karşılaştırma yapılmıyorsa, bilimsel bir gözlem yapılmıyor demektir. Durkheim'a borçlu olduğumuz bu öneri dikkate alınması gereken bir öneridir. Aynı çizgide kararlı bir üslupla ilerleyen Dumezil usta da kendisinden söz ederken "karşılaştırmacı" düşünme ve inceleme tercihini dile getirir.[6] Ancak karşılaştırarak her toplumun kendine özgü yönlerini ve değişik toplumların ortak özelliklerini daha açık seçik belirlemek ulaşılabilir bir hedef oluyor. Bu bağlamda, Bizans ve Osmanlı siyasi ideolojilerini karşılaştırmalı bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirmek, bizi bazı önemli ipuçlarına ulaştırabilir. Konumuza ilişkin olarak bu karşılaştırmayı yapmanın en uygun yollarından birisi, bu iki imparatorluğun ideolojik söylemlerinin sorgulanması ve bu sorgulamada, söylemlerin belirleyici bir yapı ve ortak terimler içerip içermediklerini araştırmaktır. "Yapı" kavramından, Claude Lévi-Strauss'un tanımladığı "alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların er geç içine yerleştiği bir tür [nehir yatağı] ve kalıp" anlaşılmalıdır.[7]

Bizans siyasi ideolojisinin ayrıntılı ve derinliğine bir tahlilini yapan H. Ahreweiler, bu ideolojiye özgü, aralarında bağlantılı iki yapı unsurunu ortaya koyar. Bunlar, *taxis* ve *oikonomia*'dır. *Oikonomia,* özlenen; dahası kutsal bir toplum düzeninin muhafaza edilmesi ve yaşamın akışının onun çerçevesinde cereyan etmesi amacıyla izlenmesi gereken tarz ve yöntemlerin tümünü tanımlar. *Oikonomia,* bir bakıma toplumsal ve siyasi düzenin ekonomisidir. Denilebilir ki, *oikonomia,* siyaset yapma, siyasetin vazettiği sorunları çözme ustalığının gerektirdiği tekniklerin toplamıdır. *Taxis,* yani siyasi ve toplumsal düzen, köklü dönüşümler ve değişim konusunda gerçekte alabildiğine tutuk bir *düzen egemenliği,* başka bir sözcükle ifade edilirse, *taxiarşi* kimliğiyle tezahür eder. Yazarımızın tespiti şudur:

> Bizanslı, hemen her zaman ve her durumda kat'oikonomian hareket eder. Diğer bir ifadeyle, Bizanslı, yeni gerçeklere tedricen uyum sağlar; bunu geçmişin gerçekleriyle olan bağlarına neşter vurmadan yapar; köklü dönüşümlere meydan vermeksizin yeni durumlara ayak uydurur; kısacası, geçmişine sadık ve âdeta ona mahkûmmuş gibi, belirsiz geleceği çekip çevirmeye, hâli kavramaya çalışır. Tüm bunları, varlığının temel taşı olan geleneklerden kopmadan becermeye gayret eder.[8]

---

6 Georges Dumézil, *Mythe et Epopée*, Gallimard, Quarto, 1995, Griswardın önsözünde, s. 22.
7 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962, s. 225.
8 Hélène Ahreweiler, *L'İdéologie Politique de l'Empire Byzantin*, PUF, 1975, s. 142.

Constantin Porphyrogenetis'in "İmparatorluk iktidarı, yaratıcının vazettiği düzeni ve uyumu izlemelidir" yolundaki siyasi yorumuna atıf yapan Ahreweiler, hükmünü şu ifadelerle verir: "İmparatorluk iktidarı, böylesi bir siyaseti gerçekleştirmek için izlenmesi gerekli en uygun yolu tayin eden ekonomiye göre hareket etmelidir. Bu aynı zamanda ideal düzene de kapı aralar."[9] Orta zamanlara ilişkin bu siyaset yorumu, aslına bakılırsa sadece Doğu Akdeniz'e münhasır sayılamaz. Fransa Krallığı'nda 17. yüzyıl başında bile yeryüzü düzeni Charles Loyseau'nun ifadeleriyle "Tanrı'nın evi" sayılıyor; bu evin toplumsal sınıflara atfen "üç gözlü bir ev" olduğu belirtiliyordu. Tanrı'nın evinin iç düzeni de Bizans'ta olduğu gibi hiyerarşi içeren bir düzendi.

Taxis, hiç kuşkusuz tartışılmıştır; dahası zaman zaman yadsınmıştır. Başka bir deyişle, düzenin kutsallık içermesi, o düzenin dokunulmazlığı anlamına gelmez. Tartışıldığı, altüst edildiği dönemler olmuştur. Ne var ki, tekrar ihya edildiğinde, ilâhî bir iradenin yansımasını ifade etmeyi sürdürür. Düzenin ilâhî bir iradenin yansıması olarak içselleştirilmesi, ne pahasına olursa olsun, yeni düzene de itaati gerekli kılar ve bunu âdeta bir tür dinî vecibe hâline getirir. Düzene itaatsizlik, günaha bulaşmayla eş anlamlıdır. Evrenin bir tanrısal düzeni olduğuna göre, toplumun da bir düzeni olmalıdır anlayışı, güncel ve küçük hayatlara kadar nüfuz etmiştir. Genel *taxis* içinde, bu genelle kafiyeli daha küçük ölçeklerde ki bunlar bireylerin küçük evrenlerini de içerir, düzencikler yer alırlar. Her birini, ayrı ayrı geçmişin, kurucu ataların, kilise babalarının, kısacası geleneğin şekillendirdiği bu küçük düzenler, komuta zincirini yani *hiyerarşiyi* izleyen genel bir düzenle çerçevelendirilir. Bu arada belirtilmelidir ki, hiyerarşi sözcüğü, Batı dillerinin Bizans yazınından aldığı bir sözcük oluyor.

Bizans toplumu ve siyasi düzeni, belirtilen özellikler çerçevesinde bakıldığında, bir yandan ilâhî ve ideal düzen fikriyle, diğer yandan hâlin icabı arasında donup kalmış bir varlığı andırır.[10] Yaşanan gerçekle ideal düzen arasındaki sapma açısını asgari düzeye indirme amacıyla ve bilgece yöntemlerle yapılabilir olanı yapmaya yönelik en yatkın yaklaşım anlamında kullanılan *oikonomia* siyasetinin yeri, tam bu noktada ortaya çıkar. İdeal olan *taxis*'e zarar vermeden, onu hep koruyarak, yeni koşullara uyma becerisi. Bu beceri, öyle zamanlar olmuştur ki, *dolap çevirme* becerisine dönüşmüştür. *Bizans entrikacılığının* kökenlerini biraz da bu geleneklerde aramak gerekiyor. Suret-i Hak'tan görünme örtüsü altında hâlin icabını yerine getirmek... Kâmil

9 *A.g.e.*, s. 147.
10 Alain Ducelier, *Le Drame de Byzance*, Hachette, 1976.

Bizans bürokratları, bu vadide bazen olumlu, bazen de olumsuz ve âdeta Webergil idealtip örnekleri oluştururlar.

Osmanlı siyasi ideolojisinin mahremine nüfuz eden bir bakış, yukarıda işaret edilen yapıya benzer bir yapıyı teşhis etmekte fazla zorlanmaz. Bizans siyasi ideolojisi gibi, Osmanlı siyasi ideolojisi de iki temel kavram üzerine bina edilmiştir. Bu kavramlar, *Nizam-ı Âlem* ve *Adalet*'tir. *Nizam-ı Âlem,* Bizans'ın *taxis* kavramının işlevsel karşılığıdır. *Adalet* ise, *istimâlet* kavramıyla birlikte kullanıldığında, *oikonomia* anlamını hatırlatır. Bilindiği gibi *istimâlet*, davranışlarda yumuşaklık, esneklik ve muhatabın rızasını arama anlamlarına gelir. İstimâlet siyaseti, yöneticiler açısından en az kötü ve en yumuşak çözüm yolunu izlemeyi gerektir. 15. yüzyıl tarihçisi Aşıkpaşazâde, Bursa fethini izleyen günlerin siyasetini naklederken şunları yazar:

> Hisardaki halka dahi emn u aman ettiler, kimsenin bir çöpünü aldırmadılar. (...) O kadar *adl* etti kim, cemi' ol vilayetin halkı eydürler idi kim, "nolaydı kadim zamanda bunlar bize bey olalar idi."

Kısacası, yerli halk, tarihçinin anlatımıyla "istimâletle yerli yerine" konulmuştur.[11] *İstimâlet* siyasetinin temel hedeflerinden biri, yönetilenlerin yaşamsal çıkarlarına zarar vermeden mevcut düzeni sürdürmektir. *İstimâletle* hareket eden iktidar demek, bu yolla halkın rızasını sağlamaya çalışan yönetim anlayışı demektir. Asıl hedef, yerleşik düzenin sorgulanmadan işlemesini sağlayacak biçimde, halkın memnuniyetini kazanmaktır. Adaletnâmelerin varlık nedenlerini bu alanda görmek yerinde olur.

Adalet ise, iş başındaki iktidarın meşruiyetini ve temel direğini oluşturur. Düzen varsa, adalet; adalet varsa, düzen vardır. Düşünce ve idrak, *düzen*'den *adalet*'e ve mutedil yaklaşımlara doğru döngüsel bir hareket izlerler. Adalet olsun, düzen "nizam-ı âlem" olsun her iki kavram, hem kendi aralarında bağımlılık ilişkisi içindedirler; hem de birbirlerini tamamlarlar.

Örneğin adaletnâmeler ki bir tür imparatorluk kararnâmeleri gibi görülebilirler, esas itibariyle bozulmuş, ekseninden sapmış düzeni tekrar ihya etmeyi ve *statu quo ante* yaratmayı temel hedef olarak almışlardır.[12] Adaletnâmeler, ya yönetilenlerin zaman içinde birikmiş şikâyetlerini gidermek amacıyla, ya da sıradan tek bir kişinin istemi üzerine çıkarılabilir. İstimâlet siyaseti olsun adaleti hâkim kılma girişimi olsun, her iki siyaset de değişmez ve kutsal sayılan düzenin ayakta tutulmasını sürdürmek için bir anlam taşırlar.

11 *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Latin harfleriyle yayımlayan Nihâl Adsız, İstanbul, 1949, s. 120-121.
12 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, V, II, N. 3-4, 1965.

17. yüzyıl tanınmış ahlâkçısı Kınalızâde Âli, Osmanlı siyasi ideolojisini *Ahlâk-ı Âlai*'sinde veciz ifadelerle dile getirir. Bu, ünlü *Daire-i Adliye*'dir. Kınalızâde'nin kalemine itibar etmek gerekirse, Adalet Dairesi'nin kökleri, Kadim Yunan'a, dahası Hint kültürüne kadar uzanır.[13] Ahlâkçı, okurlarına söz konusu metnin kadim bir Süryani yazılı levhasında bulunduğunu, "düzenin, adaletin ikizi ve aralarında ayrılmaz" olduklarını hatırlatır. *Daire-i Adliye*'yi okurlarına sunmadan, yazar, önce "ilâhî" diye nitelendirdiği Platon'a ve Fârâbî'den beri âdet olduğu gibi "*muallim-i evvel*" diye sözünü ettiği Aristoteles'e övgüler düzer. Devlet işlerinde isabetli olmak amacıyla Kadim Yunan bilgeliğini önerir. "Yunanlıların hükümet etmek amacıyla fen bilgilerini geliştirdiklerini" belirtir. Bununla beraber, Aristoteles ve Platon'un özgün öğretileri Kınalızâde'nin metninde bulunmaz. Her iki ustadan *Ahlâk-ı Âlai* metnine yansıyan ve daha çok dinî ahlâkın rengine bürünen birkaç düşünce kırıntısı kalmıştır. Çok zorlayarak, metinde belki *paidea* kültüründen soluk izler bulunabilir.[14] Bunu da doğal karşılamak gerekir. Zira Kadim Yunan kültürü, Ortodoks Bizans'ın sansürüyle Osmanlı kültürüne tevarüs etmişti. Osmanlı ahlâkçıları da İslâmî esaslar çerçevesinde kendilerine kadar gelen kadim unsurları benimsediler.

Osmanlı siyasi ideolojisini vecizeyle dile getiren *Daire-i Adliye'nin* dizelerine bakalım. Şöyle denilmektedir:

> *Adl*idir mucibi, salah-ı cihan/ Cihan bir bağdır divarı devlet/ Devletin nazımı şeriattir/ Şeriate olamaz hiç haris illâ mülk/ Mülk zabt eylemez illâ leşker/ Leşkeri cem' idemez illâ mal/ Malı cem'eyleyen raiyettir/ Raiyeti kul ider padişah-ı âleme *adl*.[15]

Kınalızâde'nin kendi cümlesiyle "Daire-i Adliye âlemin nizamı"dır.

---

13 Yazılı metinlere göre, Adalet Dairesi'nin ilk örneklerinden birine 1040'larda Yusuf Hâs Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'inde rastlıyoruz. Bu, *aine-i devlet* geleneğinde bir metindir. Metin, Türk, Hint ve Çin geleneklerinden esinlenmektedir. Özellikle Pancatantra'nın izlerini taşır. (Bu konuda bkz. Halil İnalcık, "*Kutadgu Bilig*'de Türk Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966, s. 259-271.) *Pancatantra*, önce Sasaniler zamanında Acemceye, daha sonra Arapların Müslüman olmalarını izleyen dönemde Arapçaya tercüme edildi. Hiç kuşkusuz, söz konusu metin, zamanın değişik halklarını etkilemişti. Keza birçok Avrupa hayvan masallarının kökeninde aynı metin vardır. Bir gerçek aşağı yukarı apaçık ortadadır. Osmanlı siyasi ideolojisi mükemmel bir terkip ürünüdür. Terkibin unsurları, Küçük Asya coğrafyasında birbirleriyle iyiden iyiye kaynaşmışlardır.

14 Bkz. Peter Brown, *Pouvoir et Persuasion Dans L'Antiquité Tardive*, Bölüm II, Seuil, 1998. Keza bkz. Ducellier, *Les Byzantins*, Bölüm V.

15 Kınalızâde Âli, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak baskısı, 1833, s. 51. Adalet Dairesi metni çok sayıda metinde geçmektedir.

Buna Bizans'ın *taxis*'i de denebilir. "Adalet ilâhî kaynaktan beslendiği içindir ki, dünya düzeni olsun, gökyüzü düzeni olsun, her ikisi de adalet sayesinde vardır ve adalet oldukça var olacaktır."[16] Adalet ve düzen, ahlâkçımız tarafından birbirine bağlı, yapışık ikizler gibi görülmektedir. Her biri diğeriyle birlikte anlam kazanır.

Düzen, söylem düzeyinde olsun, yaşanan gerçeklik düzeyinde olsun, iktidarın en üst kademesinden en altta sıradan bireye doğru inen bir hiyerarşi olarak tanımlanmıştır. Düzenin piramidimsi biçimde algılanması, sadece imparatorluğun idari örgütlenmesiyle sınırlı bir anlayışı içermez. Daha yaygın, toplumun derinliklerine, zihniyetin alt katmanlarına kadar nüfuz etmiş bir anlayış söz konusudur. Yaşamın her kesitinde hiyerarşi anlayışı kendini gösterir. Divan edebiyatı bu konuda en ilginç örneklerden biri oluyor. Modernleşme öncesinde Osmanlı edebiyatının omurgası olan divanlar, içinde gelişip serpildikleri toplumun en mahrem özelliklerini ifşa edici metinlerdir. Tıpkı Bizans'ın mozaik, Osmanlı'nın hat, tezhip ve minyatür sanatlarında olduğu gibi, Divan yazarı şair, çok sınırlı bir alanda, oldukça katı kurallar çerçevesinde hareket etmek ve bedii hislerini dile getirmek durumundadır. Şair, kendini ifade ederken, Şekip Tunç'un belirttiği gibi hiyerarşik bir nazım düzenini izler.[17]

Vezin ve kafiye tekniklerine gelince, şair, başarılı olabilmek için, en azından hattatların veya minyatür sanatçılarının, tezhip ustalarının fırçaları kadar zarif bir kaleme sahip olmak zorundadır. Zarafet ve incelik becerisinde divan şairinin veya diğer sanatçıların yalnız olmadıklarını belirtmek gerekiyor. Tıpkı divan şairi gibi veya minyatür ustası gibi, Osmanlı bürokratı ve saray mensubu da son derece karmaşık yollardan geçmeden veya durumun gerektirdiği hareket kıvraklıklarına başvurmadan, yerine getirmekle yükümlü bulundukları görevlerinin üstesinden gelemezler. Yaşamlarının her anında ve her işte önlerine gelen meseleleri kılı kırk yararak ölçüp biçmek, her şeyi inceden inceye düşünmek, tartmak zorunluluğu vardır. 17. yüzyıl kalemlerinden Nâbi'nin tavsiyesini de hep belleklerde tutmak gerekir. Çok uzaklardan

---

16 *A.g.e.*, s. 47. L. H. Flescher, *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı, 1996, s. 272'de Adalet Dairesi'ne ilişkin şu notu düşmektedir: "Osmanlı bilim adamları sistemi ussal bir temele dayandırmak için kanunu kullanan güçlü bir merkezi otorite olmadan şeriatın korunamayacağını gösteren felsefi ilkelere baş vuruyorlardı. Bu ussallaştırma klasik ifadelerini 'Daire-i Adliye'de' buluyordu. Daire-i Adliye Aristoteles'e (başkalarına da) atfedilen, Devvani ve onu Osmanlı'ya uyarlayan Kınalızâde tarafından sistemleştirilen ve İslamileştirilen eski bir siyasî bilgelik örneğidir."

17 Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar Mecmuası*, N. 1, s. 30.

gelen bir hikmeti dile getiren bu şairin anlatımıyla "Devlet âheste gerektir..." İyi tartılmamış, özen içermeyen alelacele oluşturulan hareketler, kararlar, genellikle Osmanlı insanını, doğal olarak Osmanlı bürokratını yadırgatır. Onların dünyasında geleneklere ve alışkanlıklara ters düşmeden, yeni oluşumlara, *istimâletle* uymak esastır. Hâlin icabını yerine getirmeye çalışırken, zarurete yanıt aranırken, mirası kıskançlıkla korumak ve geleneğin üzerinde titremek... Osmanlı bürokratının temel derdi işte budur. Yeniyi yaratmak, onun öncelikli kaygıları arasında bulunmaz. Kalemiye olsun, ilmiye veya seyfiye olsun, önemli olan, mirası vasiyetiyle birlikte korumak ve geleneklerin kutsanmış kurallarıyla sınırlı kalmayı sürdürmektir. Hiyerarşik bir düzenin inişli çıkışlı, çoğu zaman da riskli basamaklarına muhatap olmak, Osmanlı ümerasını işaret edilen istikamette davranmaya sürekli yönlendirmiştir. Ahreweiler'in Bizans'a ilişkin tespitlerine dönersek, orada da benzer tavır alışlarla karşılaşıldığı görülür. Ahreweiler, dikkatlerimizi ısrarla şu konuya çeker: Eğer Bizans, "kurumlarını gerçek manada bir ıslahattan hemen hemen hiç geçirmemişse", bunun asıl nedeni, İmparatorluğun "geçmişinin mahkûmu" olması ve işleri *oikonomia* siyasetiyle yürütmesidir. Başka bir ifadeyle, geleneklerden hiç kopmadan son derece dolambaçlı yollardan geçerek, yeni durumlara ayak uydurmaya çalışmak ve bunu yaparken geçmişe uygun kalındığı izlemini verebilmek. Kısacası ve Osmanlı kültüründeki söylenişine uyarak "hile-i şeriye" yöntemlerini ustalıkla kullanabilmek. "Hile-i şeriye" ustalığı sergileyemeyen fakih, makbul bir fakih olarak görülmemiştir. Ondan beklenen, hem zaruretin gerektirdiği çözümü bulmak, hem de bulduğu çözümü fıkıh geleneklerine uydurmaktır.

Hiyerarşik düzenin hükümranlığı, beşeri ilişkilerle sınırlı değildir. İnsanın içinde yaşadığı mekâna verdiği anlamlarda da yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir düzen anlayışı göze çarpar. İstanbul (*Stan polis)* diğer kentlerden farklı bir kenttir. Her şeyden önce, efsanelerin süslediği mitik bir mekândır. Tüm bir imparatorluk coğrafyası, İstanbul'dan itibaren belli bir anlam taşır. Genel toplumsal ve siyasi düzen gibi, İstanbul da öncelikle kutsal bir mekânın adıdır. Bu nedenle, mekânın hiyerarşik düzeni içinde en üst noktada yer alır. Roma'dan mülhem, "evrenin ve yeryüzünün merkezi olarak tanımlanır". Bizans ve Osmanlı sözlük hazinelerinde, İstanbul'a yakıştırılan ve sayıları otuzun üzerindeki sıfat ve adlardan birkaçını anmak, konu hakkında fikir sahibi olmaya yeter. *Kutsal Şehir; Mutluluk Kapısı; Meleklerin Kanatları Altındaki Şehir* vb. Bu yakıştırmalarla, hem Bizans hem de Osmanlı edebiyatında ve günlük dillerinde sıkça karşılaşılır. Keza İstanbul, Bizans halkının gözünde,

Cebrail'in kuruluş yerini bizzat işaret ettiği bir kenttir. Müslüman halkın inandığı efsanelere göre ise, Osmanlılar tarafından fethedilmesi, hadisle müjdelenen bir olaydır. Ayrıca İstanbul Sahabe'den Eyüp Sultan'ın ebedî mekânıdır. Bu nedenledir ki, Reims'de Fransız krallarının taç giymeleri gibi, Osmanlı Sultanları da Eyüp'te kılıç kuşanarak kutsanırlar. Özetle, şu veya bu biçimde kentin mekânına ya kutsallık bulaşmış ya da kutsal olanla ilişki kurulmuştur.

İmparatorluk hiyerarşisinin zirvesinde duran Bizans İmparatorları ve Osmanlı Sultanları için de benzer bir nitelemeyle karşılaşılır. Örneğin Bizans İmparatorlarının taşıdığı sıfatlar arasında, "Dünyanın Sahibi; Zamanların Sahibi" sayılabilir. Hep, "Tanrı'nın Gölgesi" gibi veya "Tanrı'nın Yeryüzü İçin Seçtiği" diye görülmüşlerdir. Aşağı yukarı, benzer adlandırmaları Osmanlı Sultanlarının da kullanmış olması bilinen bir gerçektir. Osmanlı Sultanlarına sıkça yakıştırılan unvanlar arasında ki sayıları bir hayli kalabalıktır, *Rum Memleketlerinin Sahibi; Karaların ve Denizlerin Sahibi; Müslümanların Emiri* vb. anılabilir. Bizans İmparatorlarıyla birlikte taşıdıkları diğer birçok unvan arasında, özellikle altı çizilmesi gereken, belki en önemlisi ve hiç kuşkusuz en cüretlisi *Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi* yakıştırmasıdır. Çok açıktır ki, bu türden bir yakıştırmayı İslâm'ın akideleri arasından çıkarmak tümüyle olanaksızdır. Oysa söz konusu unvan oldukça sık kullanılan bir unvandır. Aslında imparatorlar ve sultanlar, bir tür kutsallık tacını başlarına geçirmeyi hep önemsemişlerdir. Her ikisi de sadece *potestas* ile yetinmemiş; buna bir de *auctaritas*'ı eklemeyi meşruiyetlerinin gerekli ve *olmazsa olmaz* koşulu olarak değerlendirmişlerdir. Geleneksel iktidarların böyle bir terkibi, modern zamanlara kadar özellikle aradıkları kaydedilmelidir.

Bizans ve Osmanlı siyasi söylemlerinin buraya kadar açıklanan yapısal benzerlikleri, Osmanlıların Kadim Yunan'a bakışı üzerinde bazı varsayımlar geliştirilmesine imkân verir nitelikte görünüyor. Biri, diğerinin âdeta devamı olan her iki toplumun, siyasi söylem ve zihniyet özelliklerinin karşılaştırılması sonucunda, Osmanlıların Kadim Yunan hakkındaki görüşlerinde bazı yönleriyle Bizans'tan devraldıkları geleneğin etkisinden çıkamadığını hesaplamaya belli bir mezuniyet var demektir.

Şöyle ki, Jacqueline de Romilly, *Neden Kadim Yunan?* başlıklı kitabında, çağdaş dünyanın Kadim Yunan'a ilgi duymasının mantığını tartışır ve Yunanlıların, "beşeri yaşamı akıl dairesinde açıklamaya çalışmış olmaları[nı] (...) ve bu şekilde logos uygarlığını" kurduklarını söyler.[18] Romilly'ye göre

---

18 Jacqueline de Romillly, *Pourquoi La Grèce?*, Fallois, 1992, s. 17.

Yunanlılar, bize "soyutlama becerisinin yanı sıra zamanla sınırlı olmayan gerçekler"[19] fikrini miras bırakmışlardır. Meclislerinde ve edebi eserlerinde her türden konuyu tartışarak ele alan bu uygarlığa aynı zamanda "tartışma alışkanlığı ve hazzını" borçluyuz. Tüm bunlara ek olarak, "gizli, sadece bazı iman sahiplerinin bilebileceği, vahiy edilmiş gerçekler anlayışı, Kadim Yunan'a özgü bir anlayış değildir. Kadim Yunan'da gerçekler, birlikte yapılan tartışmalarla ortaya çıkar."[20] Bu son tespiti, Kadim Yunan dünyasında gerçekler, ilâhî değil; beşeridir diye anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle gerçekler, görecedir ve zamana, zemine uyarak farklılıklar sergilerler; en önemlisi de *ortak akıl* ürünüdürler.

Oysa biliyoruz ki, Bizanslılarda ve Osmanlılarda gerçek, ancak vahyedilmiş, dolayısıyla kutsal ve tartışılmaz gerçektir. Her iki uygarlık açısından bu türden gerçeklerin bulunduğu tek ve rakipsiz kaynak kutsal kitaplar oluyor. Ancak insanoğlu, kendisinden ve iradesinden bağımsız olan, bu nedenle *a priori* bilgi niteliğindeki kutsal kitapların taşıdığı gerçeklere kemale ererek nüfuz edebilir. İnsan için önemli olan da dinî metinlerden ve atalardan miras alınan geleneği ve o geleneğin içerdiği anlamları ve gerçekleri taşımaktır. Bu bir *vita contamplativa* yaşamıdır. *Vita activa* yaşamından ayrı, ondan tümüyle farklı bir yaşamdır. Yeryüzü yaşamının temel amacı ve anlamı, Batı Ortaçağı'nda olsun, Bizans ve Klasik Osmanlı dönemlerinde olsun *vita contamplativa* bir yaşamdadır.

Kadim Yunanlıların ürettiği bilgilere gelince, *paideia* kültürünün kör topal sürüp gelmesine rağmen, bu bilgilerin, ancak Kilise kurucu babalarının geleneklerini teyit eden yönleriyle önemli görüldüklerini belirtelim. Bir bakıma, yalnızca kutsalı teyit edici bilgilere itibar edilmiştir. Dolayısıyla, Yunan da dâhil tüm kadim toplumların bilgileri, kutsal kitapların ışığında okunup incelenmişlerdir. Tercihler, Kadim Yunan'ın eleştirel yaklaşımlarına değil, hep orta zamanların vahiy yoluyla elde edilmiş gerçekler anlayışına yöneliktir. "Helen çılgınlığı" veya "bilgelikten yoksun bilgiler bilgeliği" diye nitelendirilir. Zira gerçek bilgelik, Ortaçağ'ın imanı bütün bilgelerinin gözünde, ancak dinî inançlarda yatar. O zamanlar, Hıristiyan soluğunun pek hararetli olduğu zamanlardır. Kilise babaları da başka bir gerçeği tanımamak konusunda son derece müfrit bir tavır içindedirler. Osmanlıların hiç değilse hayatın zorlamalarıyla bağları koparıp atmaya başladıkları döneme kadar sürdürdükleri gelenek, işte böylesi bir gelenektir. Kınalızâde'nin Platon anlayışı ol-

19 *A.g.e.*, s. 11.
20 *A.g.e.*, s. 59-60.

sun, *muallim-i evvel* Aristoteles anlayışı olsun, baştan sona hep bu çerçevede ve vahiyle gelen gerçeklere uygun olmak şartıyla biçimlendirildiler. Bu diğer taraftan demektir ki, Osmanlı ulemasının Helenler dünyasına bakışı, Ortaçağ zihniyetinin biraz Bizans marifetiyle biraz da *Tahafüt'ül-Felasife* marifetiyle biçimlendirildiği bir bakıştır. Muallim-i evvel tilmizi İbn Rüşt, Batı'da da, Doğu'da da fazla iltifat görmemiştir. Batı'da iltifat gördüğü çevreler, genellikle Goliarlar türünden Kilise dışındaki çevreler olmuştur. Aziz Thomas'nın İbn-i Rüşt reddiyesi malûmdur.

Arendt, çok haklı olarak modernleşmeye ilişkin bir tespitin altını özellikle çizer; o da şudur: Batı'da Rönesans Dönemi'nde, "Kadim dünyanın yeniden ortaya çıkarılması, üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı biçimde, kaynakların kendilerine kadar inerek, gelenekle bağların koparılması yolunda ilk girişimdir."[21] Filozofumuz demek ister ki Batı, kutsallığı olmayan ve dünyevi esaslı kaynaklara inerek beşeri gerçekleri bulmaya çalıştı; bu yolla gelenekle de bağlarını kopardı. Hıristiyan geleneklerine taban tabana zıt Kadim Yunan bilgisini mürşit olarak görmek, büyük ölçüde yeni bir hayatın arayışıydı. Doğu'nun Rönesansı'nda da aynı olguya tanık olunacaktır.

Örneğin Iorga'nın tespiti şöyledir: "Bizansçılıktan [çağdaş] Yunan milliyetçiğine geçiş aşamasında, Antik Yunan'a dönüş olmuştur."[22] Bu, Sadullah Paşa'nın "Yıkıldı belki esasından eski malûmat" dizesiyle birlikte düşünüldüğünde, Osmanlı Toplumu'nun çağdaş dönemlere geçişinin işareti olarak kabul edilebilir. Bundan böyle olayların cereyan şekli üzerinde, klasik dönemlerde tanımlandığı içeriğiyle geleneğin etkisi olmayacaktır. İmparatorluğun her unsuru, sahip olduğuna inandığı veya inandırıldığı, özellikle de denetleyebileceğini düşündüğü araçlardan itibaren geleceğini düşünmeye, aramaya ve inşa etmeye, bunu yaparken aynı zamanda hâli de belirlemeye başlayacaktır. Yeni Osmanlılar kuşağından başlayarak, onların halefi kuşaklar, hep birlikte kalemlerini bu noktaya teksif edecekler, öngördükleri siyasetlerini yaşama geçirirken buradan itibaren gerçekleştireceklerdir.

21 Hannah Arendt, *La Crise de...*, s. 39.
22 Iorga, *a.g.e.*, s. 243.

8

Liberal Siyasi Düzenler Hakkında Notlar

Geleneksel siyasi düzenlerin özelliklerini göz önünde bulundurmadan, liberal siyasi yaklaşımın mantığını anlamanın mümkün olmadığını düşünüyorum. İlk ifadelendirildiği dönemden itibaren bakılırsa liberal yaklaşımların, geleneklere karşı direnerek yeni ve modern toplumların önünü açan yaklaşımlar olduğu görülür. Liberal tavır alışlar, sonuçta Aydınlanma düşüncesinin ürünüdürler. Aydınlanmanın en temel niteliği de geleneğe tahammül edememesidir.[1] Geleneğin nesi aydınlanmacı düşünürleri ve izleyicilerini rahatsız ediyordu türündeki bir sorunun yanıtı, feodal ve mutlakıyetçi dönemleri tahlil eden metinlerde bulunabilir. Gerek feodal gerek mutlakıyetçi, özellikle feodal dönemlerin bariz özelliği, toplumu hukuki alanda katı sınıflara ayırmış olmasıydı. Birey temayüz etmiş değildi. İçine doğulan toplumsal kümeye göre herkesin farklı hukuk statüsü bulunuyordu. Ayrıcalıklı olanlar, ayrıcalıklardan yararlanamayanlar vardı. Toplumun düzenine de ilahi bir takdir olarak bakılmaktaydı. Siyasete ve topluma ilişkin ne varsa, tüm bunlar "yaratılmış", dolayısıyla değişmemesi gereken hususlar olarak tanımlanıyordu. Geleneksellik, her konuda sürdürmeyi esas alıyordu. Toplum, ideolojik düzeyde din temelli veya mitleştirilmiş bir geçmişten kaynaklanan ilkelerle tahkim edilmiş hiyerarşik bir yapıydı. Kutsal olarak nitelenen bu yapının sürdürülmesi, meşruiyet sınırları içinde kalmanın eşanlamıydı. Weber'in sürdürme siyasetini açıklayan şu satırlarını tekrar edelim:

---

1 Pierre Manent (der. ve sunan), *Les Libéraux I*, Hachette, 1986, s. 11-16. François Châtelet, "İntellectuel et Société" maddesi, *Encyclopaedia Universalis*, 1984.

> Saf geleneksel egemenlikte [...], hukuk yaratmanın vasıtalarını harekete geçirmek söz konusu olduğunda, geleneğe göre, geçmişten beri süregelen belgelerden, yargılardan ve alışkanlıklardan başkaca bir kaynağa itibar edilmez.[2]

Prusyalı toplumbilimcinin açıklamasını izlersek, *yeni*'nin bağımlı olma niteliğini, kendiliğinden mezuniyet elde edemeyeceğini, özetle meşruiyetini ancak atfen kanıtlayabileceğini bilmemiz gerekiyor. Nitekim geleneksel toplum, adem-i muhtar bir toplumdu; oluşan değil yaratılmış, dolayısıyla katlanılması gereken bir düzen olarak algılanıyordu. Bu toplumun ilahi kudretin uzantısı olma özelliğini en veciz ifadelerle vurgulayan üç ayrı coğrafyada ve farklı dönemlerde yaşamış seslere kulak verelim. Birincisi erguvani imparatorlardan Konstantin Porfirogenetis oluyor. Ona ve baştan beri tüm Bizans anlayışına göre, "yeryüzü, cosmosun ilâhî bir yansımasıydı". İmparator da ilâhî gücün yeryüzündeki gölgesiydi.[3] Osmanlı ahlâkçıları farklı bir yaklaşım sergilemiş değillerdir. Kınalızâde Âli, düzenin kutsal özelliğini belirtiyordu.[4] Tüm adaletnâme ve siyasetnâmeler, yorulmaksızın, yüzyıllar boyunca mitik bir çağ olarak algılanan altın çağ modeli üzerinden günceli yargılayageldiler. 17. yüzyıl başlarının kalemi Fransız Charles Loyseau'nun ifadelerini tekrar edersek, "Tek bir ev gibi görünen Tanrı'nın evi, aslında üç bölümden oluşuyordu."[5] Üç bölüm sırasıyla, *oratores, bellatores* ve *laboratores* sınıflarıydı. Osmanlı düzeninde bunların adı, *ulema, leşker* ve *reaya*'dır. Wessex Krallığı, kırallığın temelini *oratores, bellatores* ve *laboratores* karşılığı olarak *gebedmen, fyrdmen, weorcmen* üçlü sınıfına dayandırıyordu. Taht, bu üç ayak (stelum) üzerinde sağlam durabilirdi.[6] Ortaçağ'da Adelbéron de Laon, toplumu üç sınıfın terkibi olarak düşünürken şöyle yazıyordu: "Burada yeryüzünde, birileri dua ederler; bir diğerleri savaşırlar ve nihayet üçüncüler çalışırlar."[7] Loyseau'nun "üç gözlü" diye tanımladığı "Tanrı'nın evi"ndeki düzen kutsal bir düzendi; hiyerarşik bir düzendi. Ulemaya ve leşkere tekabül eden sınıflar ayrıcalıklara sahiptiler. Çalışanlardan oluşan *laboratores* üyeleri, zahmetli bir hayat sürüyor olsalar da, bu Tanrı'nın isteğiydi. Kardinal

---

2 Max Weber, *Economie et Société*, Cilt 1, Plon, 1971, s. 233.
3 Hélène Ahreveiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, PUF, Paris, 1975, s. 147.
4 Kınalızâde Âli, *Ahlâk-i Âlai*, Bulak baskısı, 1883. Keza bkz. M. Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul, 1939.
5 Jacques Le Goff, *La Civilisation de L'Occident Médiéval*, Flammarion, Paris, 1982, s. 235. Keza bkz. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, s. 11.
6 Duby, *a.g.e.*, s. 134.
7 Duby, *a.g.e.*, s. 62.

Adelbéron'a göre Tanrı üretici sınıf mensuplarını yeryüzünde böyle sınamaktaydı. Aslında herkesin toplum içindeki yerini Tanrı tayin etmişti. Tanrı'ya ibadet, her şeyden önce yerini kabul etmekti. Nitekim özellikle feodal dönemlerde sınıflar arası geçişlere iyi gözle bakılmamıştır. İmanda sapkınlığa düşmek anlamına gelmiştir.

Kutsal ve hiyerarşik, aynı zamanda farklı hukuki ayrıcalıklara sahip sınıflardan oluşan, dolayısıyla herkesin içine doğduğu kümeden çıkamadığı, yatay ve dikey toplumsal hareketliliğin yavaş olduğu, iktisadi örgütlenmenin geçimlik ihtiyaçlara göre belirlendiği, genellikle iç dayanışmasını paylaşımcı-benzeşmeci esaslar çerçevesinde düzenleyen bu geleneksel teslis toplumunda, tarihçi Le Goff'un diliyle "oyunbozan dördüncü bir sınıf" türedi.[8] Adını tarihe *burjuvazi* diye yazdıran yeni sınıf, izleyen yüzyıllarda en önemli oyunculardan biri ve birincisi olacaktır. Bir Alman halk deyişinde ifade edildiği gibi "kentlerin havasını özgürleştiren" onlardır. Katı ve bükülmez yapılara ve anlayışlara karşı, artık bundan böyle esnek yapılar, uyum sergileyebilen yaklaşımlar giderek önem kazanacaktır. Liberal düşünceler, bu oluşumu sağlayan nefeslerdir. Liberalizm, deyim yerindeyse burjuvazinin yelkenlerini şişiren rüzgârdır.

Feodal ve mutlakçı düzenlerin meşruluk anlayışları başta gelmek üzere tüm özelliklerini altüst eden, yepyeni kavram ve anlayışları gündeme getiren burjuva sınıfı, tam da bu nedenlerle tarihin müstesna devrimcisi olacaktır. Aydınlanmadan beslenen ve liberal yaklaşımları sahiplenen işte bu yeni sınıftır. Birey esaslı, dünyevi özellikler taşıyan, özgürlükleri korumak amacıyla siyasi iktidarları sınırlandırmayı amaç edinen liberal yaklaşımlar, çoğulcu anayasal demokrasi düşüncesiyle birlikte geliştiler. Daha doğrusu, çoğulcu demokrasilerin düşünce düzlemindeki temellerini liberallik oluşturdu. Liberal düşünceler, baştan beri bireye öncelik veren yaklaşımlarıyla siyasi iktidarlar karşısında hep temkinli siyasetler sergilediler. Mutlak ve kapsayıcı iktidar modelleri hiçbir zaman tercihleri olmadı. Birey odaklı her eylemin sonuç olarak toplumun genel yararını oluşturacağı görüşünde ısrar ettiler. Dolayısıyla herhangi bir ideal amaç adına siyasi iktidarlara yetki tanınması savlarına karşı hiç sıcak yaklaşmadılar. Liberallerin anlayışında, bireyin özgür tercihleri dışında ve onlara rağmen bir siyaset olamazdı; olmamalıydı. Toplum için *a priori* amaçlar tanımlamak, özgürlüklerin önünü açmazdı; daha çok ve özellikle tutsaklığın kapılarını aralardı.[9] Birey kendi çıkarlarını yine kendisi en

8 Le Goff, *a.g.e.*, s. 240.

9 Friedrich August von Hayek, *La Route de la servitude*, Médicis, Paris, 1945.

iyi tayin etme kudretine sahipti. Bunu yaparken, diğerleri de benzer davranışlar sergiledikleri için herkesin tatmin olacağı bir denge, toplum katında kendiliğinden kurulabilirdi. Bu türden bir mekanizmaya dışarıdan ne adına olursa olsun karışmak, özgürlükçü sonuçlar doğurmazdı. Liberal düşünce, toplumsal ilişkilere yönelik olarak hep bir "kendiliğindenlik" diye adlandırılabilecek güven kredisi açar.

18. yüzyılın ünlü liberal düşünürlerinden Montesquieu, özgürlükçü yönetimleri "kendi yanlışlarını düzelten yönetimler" olarak tanımlar.[10] Böyle bir tanımlamanın arkasında zoraki olmayan ve açıklık ilkesiyle işleyen düzenlerin herkesi gözeten siyasetler üretme konusunda yanılmayacakları inancı vardır. Yanılmalar olsa bile, bu durum, süreklilik göstermeyecektir. Yine aynı kalemin bize öğretmeye çalıştığı bir başka gerçek, en iyi yönetimin kendini hissettirmeyen yönetim olduğu gerçeğidir. Bu türden yönetimlerin başka bir liberalin dilindeki adı "içten yönetim" oluyor. Bu tabiri, muhtar olma, herkesi kapsayan dışsal bir iradeden âzade kalma olarak anlayabiliriz. Sivil toplumun başat konumda olduğu örneklerdir. Tocqueville'i dinleyelim:

> Açık seçik bir biçimde ayırt edilebilen iki toplumsal durum vardır. Birinde halk, her şeyin farkında ve yeterince aydınlanmış, kendi kendisini yönetecek koşullar içindedir. Bu takdirde topluma şeklini veren yine toplumun kendisidir. Diğerinde, toplum kendisini yönlendiren dışsal bir iktidar tarafından yönetilir.[11]

Dışsal iktidar, din, felsefi tercih veya tarih adına hareket eder; genellikle toplumun nasıl olması gerektiği konusunda tasarımlar geliştirir. Bu tasarımları gerçekleştirmek adına dayatmacı yöntemlere başvurur. Böyle bir siyasi ve toplumsal iklimde, bireylerin boğulup gitmesi kaçınılmazdır; yaratıcılık da sınırlı kalır. Özetle belirtmek gerekirse liberal düşünce, modern dönemlerin yaratıcısı bir yaklaşımdır; bu özelliğiyle de geleneklerle pek ünsiyet kurduğu söylenemez; aksine yeninin ve değişimin payandasıdır. Liberal düşünceler, genel bir giriş çerçevesinde işaret edilen bu özelliklerle sınırlı görülmemelidir. Yaklaşımın anlam dünyasına daha derinden ve ayrıntılarıyla nüfuz edebilmemiz için modernleşme tarihi içindeki seyrini izlemek gerekir.

İlk yapılabilecek tespit, liberalizmin başlangıçtan günümüze kadar zamanın koşulları çerçevesinde değişim geçirmesi gerçeği oluyor. Temel bazı

---

10 Secondat de Montesquieu, *Considération sur les Causes de La Grandeur des Romains et de Leur Décadence*, Bölüm VIII, Librairie des Bibliophiles, Paris, 1876.

11 Alexis de Tocqueville, *Voyage en Amérique*, Gallimard, 1964, s. 258.

özelliklerde görülen sürekliliğe rağmen, liberal düşüncenin üzerinde ısrarla durduğu sorunlar dönemlere göre farklılıklar sergiler. Hiç değişmeyen ısrarlı yönü, siyasi iktidarlara yönelik kuşkulu yaklaşımıdır. Daha açık bir ifadeyle liberal zihniyet, devlet kurumuyla, bu kurumun toplum ve birey üzerindeki iktidarıyla barışık değildir. Bu iktidar, olabildiği ölçüde sınırlı bir iktidar olmalıdır. İktidar, farklı erklerin elinde bulunmalı, temerküz etmemeli, sürekli denetim altında tutulabilmelidir. "İktidarlar yozlaştırır; mutlak iktidarlar, mutlaka yozlaştırır" diye düşünülür.[12] Aynı çizgideki bir yargıyı Kant'ta da görüyoruz. "İktidarda olmak" der Kant, "aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder."[13] Başka bir ifadeyle iktidarlar, özgür düşünemezler; özgür düşünebilmek için çoğulcu bir iklimin içinde olmak zorundadırlar. Özellikle her türden düşüncenin kendisini çekinmeden dile getirebilmesi, toplumun bu yolla ufkunun genişletilmesi, *olmazsa olmaz* bir koşuldur. Locke ve Montesquieu'nün güçler dengesine (*checks and balances*) atfettiği önem, buradan itibaren daha iyi anlaşılabilir. Temerküz etmiş bir iktidar yerine, farklı alanlardaki iktidarlar, karşılıklı birbirini dengeleyebilmelidir. İktidar yerine iktidarların varlığı, despotizme karşı âdeta bir panzehir olarak çalışır. Birbirini dengeleyen güçler, özgürlükler ve bireyin özerkliği açısından güvence oluşturur. Birleşik Devletler Anayasası'nı kaleme alan kurucu babaların, ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmalarının başlıca nedeni budur.

Bu noktada bir hususun altını önemle çizmek gerekecek. Güçler ayrılığı ve güçler dengesi kavramlarına genellikle anayasal düzenlemeler çerçevesinde atıf yapılır. Soruna sadece bir anayasal sorun diye bakılır. Özellikle Türk anayasacıları, anayasa düşüncesi dışında güçler dengesi üzerinde düşünmezler. Güçler dengesini yazılı metinlerle düzenlemenin yeterli olacağı yönünde safça bir kanaat oldukça yaygındır. Oysa diğer birçok anayasal konuda olduğu gibi, güçler dengesi konusunda da toplumdaki siyasi kültürün ve en başta da toplumsal güçlerin belirleyici ağırlığı vardır. Toplumu oluşturan farklı unsurlar, kendi aralarında güç dengesini oluşturma olanaklarına sahip değillerse, o siyasi düzenin anayasasında güçler ayrılığı veya güçler dengesinden söz edilmiş olması, fazla bir anlam taşıyamayabilir. Asıl önemli olan, toplumu oluşturan farklı çıkar ve görüşlerin medeni yaşamın içinde (sivil toplum

12 Bu hüküm, Lord Acton'a atfedilir. Ancak, kadim dönemlerden beri, örneğin Platon, Aristoteles ve daha birçok yazar, benzer ifadeler kullanmıştır. Örneğin Montesquieu, *L'Esprit des Lois*'da Kitap XI, Bölüm 6'da aynen şöyle yazar: "İktidar kötüye kullanılabilir. Kötüye kullanılmaması için öyle düzenlemeler yapılmalıdır ki, bu düzenlemeler aracılığı ile bir iktidar, diğerini durdurabilsin".

13 İmmanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 37.

katında) birbirini dengeleyebilmesidir. Anayasa bu amaçla, toplumsal güçlere eşit mesafede durduğu sürece dengeli bir siyasi düzenin yasal donanımı olur; aksi takdirde güçler dengesinden söz eden bir metin olmaktan öteye geçemez. Siyasi düzenin güçler dengesi kadar sivil toplumun güçler dengesi de özgürlükçü bir iklimin yaratılmasında önemlidir. Bu da toplumun her katmanının örgütlenme, kendini serbestçe ifade etme haklarına sahip olmasını gerektirir. Sivil düzlemde bireylere, bireylerin oluşturabileceği çıkar ve görüş gruplarına hak tanımayan veya bu haklarda cimri davranan anayasa metinlerinin güçler ayrımını benimsemeleri genellikle anlamsız kalır. Anayasada güçleri ayırıp sivil güçlerden bazılarına hak tanınırken bazılarını sınırlandırmak ki Türkiye'de 82 metni, tam da bu üslubu benimsemiştir; bir halk deyişiyle "taşları bağlayıp köpekleri başıboş bırakmak" demektir. Bu türden düzenlemeler, toplum içinde güçlü kesimlerin, iktisadi ve siyasi tercihlerinde nalıncı keseri gibi çalışmaları sonucunu doğurur.

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* gözlemlerine dönersek, sivil toplum düzlemindeki örgütlenme alışkanlıklarının ve bu konudaki özgürlüklerin siyasi düzenin işlemesinde ne denli belirleyici bir etken olduğunu daha açık seçik anlayabiliriz. Her çıkar veya görüş grubu, bir araya gelerek rakibi olan gruplarla yaşamın doğal akışı içinde bir denge oluşturabiliyordu. Dahası, sivil düzlemdeki serbestiyetçi âdab ve âdetler, siyasetin de serbestiyetçi üslupta işlemesi sonucunu doğuruyordu. Oysa kendi kıtasında işler ters yönde işlemekteydi. Avrupa örneklerinde siyasi düzlemdeki serbestiyetçilik zamanla sivil düzlemde de serbestiyetçi âdetlerin oluşmasını sağlayacaktı.[14] Liberal ilkeler çerçevesinde işlemeyen ya da siyasi önlemlere dayanılarak işletilmeyen toplumlarda, siyasi düzenin özgürlükçü olması beklenmemelidir. Nitekim bu türden toplumlarda, siyasi iktidar merkezleriyle cezaevleri arasında sanki gizli ve açık koridorlar vardır. Birinden çıkılır, diğerine girilir. Dünün mazlumları, gün gelir zalim olurlar. Zalimler, yarının mazlum adaylarıdır.[15]

Liberal ideolojinin önemli bir niteliği de kapsayıcı toplum tasarımlarına karşı uzak durmasıdır. Küçük hayatların kendiliklerinden üretecekleri yine küçük tasarıların toplumun genel refah ve iyiliğini artırıcı sonuçlar doğuracağı beklenir. Her zaman ve her zeminde geçerli *amaç değerler* değil, zaman ve zeminle sınırlı *araç değerler* benimsenir. Bu nedenledir ki, tüm diğer ideolojiler arasında en dünyevi olan ideoloji, liberal yaklaşımlardır. Aslında libe-

14 Alexis de Tocqueville, *a.g.e.*, s. 49.

15 Cemil Oktay, "Hum Zamirinin Serencamı", *Siyaset Yazıları*, Der Yayınları, İstanbul, 1998. Aynı metne Bağlam Yayınları arasından da ulaşılabilir.

rallikle ilişkili olarak ideoloji sözcüğünü kullanmak bile abartılı sayılabilir. Liberallik, belki sadece bireyi esas alan genel bir duruşu ifade eder. Bu duruşun doğal sonuçlarından biri de, liberallerin anlayışında ne mutlak "iyi", ne de mutlak "kötü" vardır. İzafi bakışın hâkim olduğu söylenebilir. Herkesi kapsayacak mutlak doğrular yerine farklı doğrular, söylemin temel unsurları arasındadır. Buradan itibaren toplumdaki çıkar ve görüş çatışmalarına yönelik bakışlarında kıyamet senaryolarına prim verilmez. Aksine benzer tablolaın geleceğe yönelik üretici ve yaratıcı oldukları düşünülür. Samimi bir liberal, kendine yönelik eleştirilere de kapı aralar. Bu noktada Türkiye'deki kimi nevzuhur liberallerin, liberalliklerini jakobence ifadelendirmelerini yadırgadığımı belirtmek isterim. Belki yadırgama sözcüğünü gereksiz kılacak derecede doğal bir ortamda bulunuyoruz. Başka bir anlatımla, Türk düşüncesi önce jakoben, sonra liberal veya devletçi bir düşünce olmalı. Jakoben üslup asıl, diğerleri sadece bir türev... Türkiye örneğinin çok tekil bir örnek olmadığı da bilinmeli. Geleneksel siyasi ve toplumsal düzenlerini "tek inanç, tek yasa, tek kral"[16] ilkesiyle yaşayan Fransızlar, 1789 liberal devrimini en kısa sürede jakobenliğin içine hızla sıkıştırıvermişlerdi. Tarihçi François Furet'nin bulgularına itimat etmek gerekirse, devrimin liberal ülkülerinin sıkıştıkları kalıptan kurtulup çıkmaları iki yüzyıl süren gel-gitler sonucunda gerçekleşebildi.[17]

Liberal düşünce ve düzenlerde, liberallik iktisadi ve siyasi olmak üzere iki ayrı başlık olarak düşünülse de, aslında her iki alan birbirini tamamlayıcı alanlardır. İktisadi liberal düzenin üç temel ilkesinden söz edilir. Yine burada üç temel ilkenin karşılıklı tamamlayıcı nitelikleri vardır. Öğreti, iktisadi liberalliği pazar ortamının varlığı, serbest rekabet ve özel girişimin olanaklı olmasıyla tanımlar. Her birey, iktisadi alanda seçtiği uğraşıyı ve hayatını kazanma biçimini özgürce belirleyebilmelidir. Bireyin içine doğduğu toplumsal kümeden bağımsız olarak sadece taşıdığı liyakat derecesine bakılır. Soyluluk gibi cemaatçi ayrıcalıklar, bireyler arası eşitliği, özellikle yasalar önünde eşitliği bozamaz; bozmamalıdır. Farklı uğraş ve meslekler arasında, aynı meslek grubunun içinde oyuncular çıkarlarını azamileştirmek amacıyla yarışabilmelidir. Yarış, herkes için eşit koşullar içerirse, buradan itibaren genel bir yarar da oluşur. Spinoza, "Her insan, kendisi için en yararlı olanı ararken, dolayısıyla tüm insanların karşılıklı yararını aramış olur" diyordu.[18] Benzer yargı-

16 Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Etat royal 1460-1610*, Hachette, Paris, 1987, s. 12.

17 François Furet, "L'İdée démocratique est l'avenir de l'idée socialiste", *Le Monde de la Révolution Française*'de, N. 1.

18 Spinoza, *Ethique IV*.

ları, Jeremy Betham, J. Locke ve J. S. Mill gibi kalemler de tekrar ederler. İnsanoğlu doğal yaradılışı dolayısıyla "haz" peşinde bir varlıktı. Kendi tatmininin peşinde, kendi "yarar"ının peşinde giderken, diğer insanlar da aynı güdülerle hareket ettiği için, bu yarıştan toplum adına ortak bir hazza ve çıkara ulaşılabilirdi. Toplum bu yarışı kurallara bağlayacaksa, bu kurallar, doğal olanı korumaya yönelik kurallar olmalıydı. Yasalar, olabildiğince yaşamın doğal cereyan biçimlerini *a priori* idealara, başka bir anlatımla görgülden bağımsız tasarımlara dayanarak engellememeliydi. Sorunun bu yönü bizleri siyasi liberallik anlayışıyla karşılaştırır. İktisadi liberallik, üretim, dağıtım ve tüketim faaliyetlerini siyasi otoriteden özerk bir alan olarak değerlendirirken, siyasi liberallik bu özerk alanın korunmasını, teminat altına alınmasını esas alan düzenlemelere yöneliktir. Özetleyerek belirtmek gerekirse, "kendiliğindenlik" yapaylaştırılmadan nasıl genel yararı belirler sorusunun yanıtı siyasi liberalliğin alanına girer. Modernleşme süreci içinde bunun sorunsuz gelişmediğini belirtelim. Liberallik, iktisadi ve siyasi modernleşme sürecinin temel dinamiklerini oluşturuyordu. Modernleşme tarihine bakıldığında, olgunun liberalliğin ufkunu sınırlandırdığı görülür. Üstelik bu durum, liberalliğin desteklediği ve geliştirdiği demokratik rejimlerin doğal sonuçlarından biridir.

Toplumu oluşturan tüm bireylerin siyasi iktidarların tayin edilmesinde söz ve hak sahibi olmasıyla, siyaset-toplum ilişkilerinde köklü dönüşümler yaşandı. Bu dönüşümlerin en önemlisi, liberallerin yetkilerini sınırlı tutmaya özen gösterdikleri devlet kurumunun yeni alanlara yayılması, giderek bir ahtapotun kolları gibi toplumu sarmasıdır. Modern toplum, devlet kurumunu obezleştirmiştir. Obezleşen devlet, yeni yasal düzenlemeler, yaşamın birçok alanına müdahale ve giderek genişleyen bir bürokrasi demektir. Keza, kamu otoritesi her geçen yıl biraz daha fazla milli gelirin artan bir bölümünü harcayabilir güçtedir. 1800'lü yıllarda Birleşik Devletler'de örneğin merkezî ve yerel otoritelerin harcamaları milli gelirin % 5'ini geçmez. Emrinde çalıştırdığı memur sayısı faal nüfusun ancak % 1'i civarındadır. Avrupa devletlerinde durum daha farklı değildir. 2000'li yıllara gelindiğinde kamusal harcamaların milli gelirdeki payı % 50'ye çıkar. Bugün kamu otoritelerinin emrinde çalışan memur oranı, faal nüfusun % 10'u düzeylerinde veya üstündedir. Bazı kalemlerin dilinde devlet, sözcüğün tam anlamıyla devasa bir Moloch haline gelmiştir.[19] Gelinen noktayı Tocqueville daha 19. yüzyıl ortalarında kaygılı bir iklimde dile getirmekteydi. Anonimleşmiş ve kendi kabuklarına çekilmiş

19 M. Dogan/D. Pelassy, *Le Moloch en Europe*, Economica, 1987. Benzer yorumlar için bkz. Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*, Cheval Ailé, Genève, 1947.

bireylerden oluşan, paylaşılan ortak değerlerin, birlikte kullanılan ortak zeminlerin beşerî sıcaklığından yoksun modern demokrat ve eşitçi toplumları tasvirinden sonra şu önemli tespitleri yapar:

> İşte tam bu manzara üzerinde, o tür bireylerin zevklerini tatmin etmeyi ve geleceklerini tayin etmeyi üstlenmiş vesayetçi özellikler taşıyan görkemli bir iktidar yükselir. Bu iktidar, hem mutlak bir iktidardır; hem ayrıntılı, kurallar çerçevesinde işleyen, tedbirli ve yumuşak bir iktidardır. Eğer insanları kendi sorumluluklarını almaya hazırlayan bir özelliği olsaydı, onu bir babanın ataerkil gücüne benzetebilirdik. Fakat bunu yapmak mümkün değildir. Zira bu iktidar, tamamen tersine ve artık bir daha ihya edilemez biçimde bireyleri çocuk dünyalarında hapsetmenin peşindedir. Tercihi, yurttaşların sürekli zevk peşinde koşuyor olmalarıdır. Her şeyi, ama istisnasız her şeyi yapmaya hazırdır. Yeter ki, yurttaşlar bireysel tatminlerinden başka bir şeyi akıllarına getirmesinler. İktidar, can-ı gönülden yurttaşların mutluluğu için gayret sarf eder; fakat bu mutluluğun tek kaynağı, tek mimarı ve tek hakemi olmak asıl derdidir. Yarını bugünden o öngörür; yurttaşların belli başlı işlerini o idare eder; ihtiyaçları öngörür ve gidermeye çalışır; zevklerin tatminini kolaylaştırır; mameleklerini paylaştırıp gelecekte nasıl yönlendirileceklerini karara bağlar. Hani neredeyse, düşünme sıkıntısı ve yaşama zahmetinden bile yurttaşları kurtarma azmindedir.[20]

Yazarımızın bu ifadeleri karamsar bulunabilir. Ne var ki Tocqueville, bu ifadelerinin satır aralarında bize eşitçi toplumların özgürlüklerini gasp edebilecek totaliter bir despotizmin zeminini tasvire çalışır. Tüm eşitlikçi demokrat toplumlar, modern yaşamın ortak unsurlarıdır. Koşulların giderek eşitleşmesinin ve ayrıcalıklı durumlara tahammül gösterilmemesinin yanı sıra yükselen merkeziyetçilik, merkeziyetçiliği aşırı noktalara çeken kamusal otorite talepleri, hep birlikte doğal bir eğilimi işaret ederler.[21] Bu toplumların özgürlükçü olmaları, kararlı bir özgürlük siyasetiyle olanaklıdır. Modern eşitçi toplumların karşı karşıya kalabilecekleri en önemli tehlike, despotizm tehlikesi oluyor. Yatay ilişkilerin, sivil toplum katındaki karşılıklı sözleşme alışkanlıklarının ve özerk alanların varlığının yaşamsal önemleri, bu tespitlerden itibaren daha iyi anlaşılabilir. Feodalitenin ünlü tarihçisi Marc Bloch'un pek haklı olarak altını çizdiği özelliği hatırlatalım. Bloch, modern Batı demokrasilerinin üzerinde oturduğu zeminin özellikleri arasında yerel kent parlamentolarıyla "sözleşme geleneği"ni sayıyordu.[22] Liberal siyasetlerin sözleş-

---

20 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1968, s. 347-348.

21 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Bölüm III, Gallimard, Paris, 1967.

22 Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. M. A. Kılıçbay, Savaş Yayınları, 1983, s. 558.

me geleneğini değerlendirme konusunda oldukça başarı gösterdiklerini belirtmek gerekiyor. Moloch haline gelen kamusal örgütlenmelere karşın, özgürlükçü üslupların korunabilmesinde liberal yaklaşımların, uzun süre "biçimsel" diye nitelenen temel hak ve özgürlüklerin yapıcı rolleri önemlidir. Tabii en başat unsur, sivil toplum ilişkilerinin ve girişim alışkanlıkları taşıyan sorumlu bireylerin varlığıdır. Yaşamlarının yönetimini devlet otoritesine tümüyle ihale eden toplumlar, çok kısa zamanda kendilerini despotik bir iklimde bulabilirler. Dolayısıyla sivil toplum gelenekleri zayıf toplumlarda, devlet talebi tehlikeli sularda seyretmektir.

Aşırı devlet talebiyle şişen kamu otoritesinin liberal çerçevelerde sınırlandırılmasının bir başka yöntemi, kamusal yetkilerin coğrafi ve işlevsel ölçülerde merkez dışına yayılması oluyor. Temerküz etmiş yetkiler yerine, ihtiyaçlara en yakın noktalarda yetkiler oluşturmak, liberal siyasetlerin başlıca tercihleri arasında bulunuyor. Federalist yetki dağılımı ve özerk kurumların kendi alanlarında yetkilendirilmesi, başvurulan yöntemler arasında görünüyor. *Subsidiarité* ilkesi doğrultusunda daha liberal bir kamusal örgütlenme yönünde siyasetler geliştiriliyor. Başarı elde edildiği ölçüde, hantallaşmış devletin gereksiz ağırlıklarından kısmen de olsa arındırılabildiğini belirtelim.

Kamusal yetkilerin dağılımı kadar, bir diğer önemli konu da birey anlayışıyla ilgilidir. Liberal anlayışın birey tanımı, ciddi ölçülerde bireye sorumluluk yükleyen bir anlayıştır. Her şeyden önce bireyciliği, bencillik olarak görmez. Klasik liberal kalemlerin tamamı, bireyciliği, bireysel girişimi, birey hak ve özgürlüklerini *genel iyi* ve *genel yararı* elde etmek amacıyla savunurlar.[23] Toplumun toplam yararını sağlamaya yönelik olmayan bireysellik, bencillikle eşdeğer görülür ve tercih edilmez. Liberal ahlâkın bireyi, vicdanını sürekli gözetleme kulesinde tutan biridir. Biraz Protestan terbiyesinin ve zihniyetinin türevidir. Bu husus, liberallik özentisiyle yaşayan fakat liberal gelenek ve göreneklerden mahrum toplumlarda birçok sorunun kaynağıdır. İşaret edilen bağlamda liberallik, kendine özgü bir sorumluluk etiğini de birlikte taşıyan *yaşama biçimi* olarak temayüz eder. Kısmen veya sakatlayarak taşınacak bir etik değildir. İktisadi alanı ilgilendirdiği kadar siyasi alanı da ilgilendirmesi, özündeki bu etik duruştan kaynaklanır. Bu tespit doğru ise, liberalliğin Anglo-Sakson coğrafyaların dışında karşılaştığı savrulmalar kısmen açıklanabilir.

---

23 J.-S. Mills, *L'Utilitarisme*, Gallimard, 1986, s. 56-57. Keza bkz. Pierre Manent, *Tocqueville et La Nature de la Démocratie*, Julliard, Paris, 1982, s. 81-82. Gérard Mairet, Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Gallimard, Paris, 1976 baskısına takdim yazısında, s. 26.

Liberal anlayışları belirleyen temel özelliklerden bir başkası da "ılımlılığa" ve "ölçülülüğe" verdikleri önemdir. İktidarda denge aramalarının bir kaynağı bu ölçülü kalma kaygısıdır. Aristoteles ve Platon, özellikle Aristoteles, *phronimos* kişilikten ve *phronesis* tavırlardan söz ediyorlardı. Locke hakkındaki yorumlarda, *Sivil Hükümet İncelemesi* yazarının yaklaşımını aynı zeminde geliştirdiği kaydedilir.[24] Liberal anayasa metinlerinde dengelere yer verilmesinin önemli bir nedeni bu ılımlı yaklaşımlardır. İfrat ve tefritten kaçınma esastır. Alexander Hamilton, *Federalizm Yazıları*'nda despotluk ve kargaşa gibi aşırılıklardan sakınmanın önemine işaret eder.[25] James Madison da benzer bir çizgide kalarak, federalizmi savunurken bunu özellikle "hiziplerin şiddetli çatışmalarını durdurma ve törpüleme" vasıtası diye görür.[26] Gerçekten de liberallik, tutkulu veya mümince tavırlarla kafiyeye girmez. Söylemin zaman içinde değişimler sergilemesini, diğer özelliklerinin dışında biraz bu özelliğiyle de açıklayabiliriz. Liberalliğin, şiddet içeren devrimlerden sonra inşa edilmemiş olması bir rastlantı değildir. Tutkulu söylemlerle demokrasi talep etmek de demokrasinin inşası için yeter bir koşul olmuyor. Nitekim demokrasi peşinde tutkuyla koşuşturan toplumlar, çoğu zaman beklentilerinde düş kırıklığıyla karşılaşıyorlar. Bu konuda da Tocqueville ustanın bulguları, uyarıcı ve öğretici bulgular gibi görünüyor. Sivil toplum alışkanlıkları gelişmiş içten yönetimli toplumlar ve dıştan yönetimli bir tür komuta toplumları ayrımını yaparken şöyle bir uyarıyı dile getiriyordu: "...birinci duruma alışmak her zaman halkın ihtiyarında değildir ve asıl vahim olan tehlike, kendi kendini yönetmeyi isterken, yönetilen toplum demek olan ikinci durumun içine düşmektir."[27] Yakın tarihe bakıldığı zaman, dünyanın değişik coğrafyalarında işaret edilen tehlikenin pek sık gündeme geldiği görülecektir.

Liberal düzenler ve liberal anlayış, toplumu homojen bir bütün olarak görmez. Toplum, farklılıklardan oluşur. Farklılıklar, kimi zaman görüşlerdedir; kimi zaman çıkarlardadır. Keza farklılıklar sayesinde toplum canlılık kazanır. Bir anlamda toplumu canlı ve hareketli tutan unsur, içerdiği farklılıklar oluyor. Farklılık ve çeşitliliğin üstesinden gelinmesi de söz konusu değildir. Çünkü bugünkü farklılıklar, yarınki farklılıkların üzerinde kuluçkaya yatmıştır. Siyasetin en temel işlevlerinden biri ve belki en önemlisi, işte bu

---

24 Simon Goyard-Fabre, "Les Traités Politiques de Locke", Locke'un *Traité du gouvernement civil*'de, Flammarion, Paris, 1984, s. 124-128.

25 Alexandre Hamilton, "Au Peuple de l'Etat de New York", Federalist Yazılar, No. 9. Pierre Manent, *Les Libéraux* (*Liberal Metinler Antolojisi*), Hachette, Paris, 1986, s. 293.

26 Federalist Yazılar, No. 10, *a.g.e.*, s. 299.

27 Tocqueville, *Voyage...*, s. 259.

farklılıklar çerçevesinde toplumu birlikte tutma işlevi oluyor. Liberallerin bu konuda önem verdikleri husus yasa hâkimiyetidir. Yasalar, hem farklılıkların kendilerini ifadeye olanak tanımalı, hem de her farklılık diğerlerinin sınırını aşmamalıdır. Yasa hâkimiyeti, aynı zamanda toplumun heterojen özellikleri dolayısıyla kırılgan olan siyaseti de belirli ölçülerde öngörülebilir ve düzenli bir faaliyet haline dönüştürür. Liberal düzenlerin hukuk devleti esasları üzerindeki duyarlılıkları bu çerçevede daha iyi anlaşılabilir. Hukuk devleti, toplumsal ve siyasi yaşamda hesap edilebilirliği, öngörülebilirliği sağlar; keyfiliği sınırlandırır. Dolayısıyla özgürlüklerin ve bireyin girişimlerinin güvencesidir. Liberal iktisadi ve siyasi düzenlerin aynı zamanda hukuk devleti olmaları rastlantısal bir veri sayılmamalıdır. Bunlar aynı olgunun birbirini tamamlayan yönleridirler. Birindeki aksama veya eksiklik sistemin diğer alanlarında da olumsuz etkilerini harekete geçirir. İktisadi alanda liberal olup, siyasi alanda otoriter kalmak, uzun dönemlerde sürdürülebilir yaklaşımlar olamaz. Gerek iktisadi liberallik, gerek siyasi liberallik, yanı sıra ciddi bir hukuk disiplinine bağlılığı zorunlu kılar. Nitekim hukukun anarşik uygulamalarının yaygın olduğu coğrafyalarda, liberal siyaset taleplerini karşılamak veya liberal iktisadi uygulamaları gerçekleştirmek olanaksızdır.

Türk siyasi tarihinde, Tanzimat dönemlerinden beri liberal söylemleri dile getiren kalemler görülür.[28] İbrahim Şinasi, Sadık Rıfat Paşa ve Yeni Osmanlılar ilk akla gelen isimler arasındadır. Sadık Rıfat, halkın devletin malzemesi olmadığını; devletin halkın hizmetkârı olması gerektiğini söyleyen bir dildir.[29] Keza Şinasi, liberal sayılabilecek düşünceleri oldukça erken bir dönemde ileri sürer.[30] Yeni Osmanlıların Batı toplumlarındaki adlandırılması, tam sadık bir adlandırma olmasa bile, *Osmanlı Liberalleri* şeklindedir. Ziya Paşa'nın *şahsi hükümet biçimleri-kanun dairesinde hükümet biçimleri* ayrımı ve ateşli meşruti monarşi yandaşlığı hep liberal bir nefesin varlığına tanıktır.[31] Jön Türklerin 1902 Paris Kongresi'ndeki ayrım da, esas itibariyle *adem-i merkeziyetçilik ve teşebbüs-ü şahsicilik* tartışmaları etrafında döner.[32] Bilindiği gibi,

---

28 Liberal söylemlerin toplu halde incelendiği en önemli yayınlardan biri, İletişim Yayınları'nda çıkan Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Serisi, Cilt 7, *Liberalizm* çalışması oluyor.

29 Sadık Rıfat, "İdâre-i Hükûmetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazammın Risale", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1, 1839-1965*, İ.Ü. Yayınları, İstanbul, 1974. Sadık Rıfat'ın kendi ifadesiyle şöyle söyleniyor: "Hükûmetler, halk için mevzu olup yoksa halk, hükûmetler için mahlûk değildir".

30 Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 177-178.

31 İhsan Sungu, "Tanzimatta Yeni Osmanlılar", *Tanzimat 1*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 856.

32 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, Bölüm 8, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983. Keza bkz. Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin, Hayatı ve İlmî Müdafaları*, Güneş Neş-

izleyen dönemlerde jakoben (merkeziyetçi-dayatmacı) eğilimler ağır basacak, İkinci Meşruti Monarşi dönemi hızla otoriter bir yönetime dönüşecektir. O dönemde oluşan merkezci ve devletçi tavırlar, Cumhuriyet dönemini de yönlendirir. Ancak her şeye karşın, zaman zaman iddialı ve gür, zaman zaman da kısık liberal seslerin yükseldiği bilinen bir gerçektir. Jakoben üslubun öne çıkmasında, siyasi geleneklerin ciddi bir ağırlık taşıdığı savı, oldukça yaygın bir sav gibi görünüyor. İmparatorluktan tevarüs edilen gelenekler, Türk modernleşmesinde liberal yaklaşımlara pek fazla fırsat tanımamıştır. Tarihsel sosyolojinin yaklaşımıyla değerlendirildiğinde bu gelişmeyi anlayabiliyoruz. Kalkınmacı siyasetler, daha Tanzimat dönemlerinin ortalarından başlayarak, özgürlüğe odaklı değerleri beklemeye alabilmiştir. Bu konuda Türkiye örneğini tekil bir örnek olarak değerlendirmemek gerekiyor. Aron, *Özgürlükler Hakkındaki Denemesi*'nde toplumların zamanın ruhunu izleyerek sanayileşme hedeflerini daha bir öne çıkartan tercihlere yöneldiklerini kaydeder.[33] Yüksek fırınlar inşası veya elektrifikasyon, iktidarların ve toplumların bakış açılarında parlamentolardan ve bireysel özgürlüklerden daha önemlidir. Bu yüzden kalkınmacılık adına kurulan adak yerlerinde özgürlükçü yaklaşımlar, kolaylıkla feda edilebildi. Söz konusu siyasetler, özellikle 1929 buhranını izleyen onlu yıllarda tüm coğrafyaların paylaştıkları siyasetlerdir.

Türk siyaset üslubunun farklı söylemlere yer açmama alışkanlıklarının belirtilen gelişmede rolü, oldukça fazladır. Geleneksel dönem Osmanlı siyasi üslubu, yatay ilişkilere fırsat tanımaz. Siyaset dikey ve hiyerarşik işleyen bir faaliyet alanıdır. Dolayısıyla iktidar ve muhalefet aynı zemini paylaşmakta zorlanırlar. En önemlisi, iktidar temerküz etmiş bir iktidardır. Özerk alanlara yer yoktur. Hukuk ise sürekli *a posteriori* işletilir. *A priori* kurallar, görgül duruma uygulanmaz. Görgül durum ve siyasi dengeler çerçevesinde alınan kararlara "kara kaplı kitap"ta gerekçe aranır. Türk hukuk geleneğinde kanun bilen ve *kitap*'tan anlayanlar vardır; ama istisnai örnekler dışında hukukçu yoktur. Örneğin Abdülaziz'in halledilmesi konusunda "sizler karar verin; Meşihat dairesinde çarşaf kadar fetva yazarız" diyebilen Kara Halil Efendi, bu sözleriyle işaret edilen geleneğin uzantısıdır. Cumhuriyet döneminde de bir zamanların fetva eminlerini aratmayacak kanun adamları ve yöneticiler oldukça kalabalık bir grup oluşturur. Siyaset hep bilenlerin ve kâmil kişilerin (!) işi olarak görülür. Bu özellikleri tamamlayan bir diğer temel özellik, siya-

riyatı, İstanbul, 1977, s. 356-361. Yahya Kemal, *Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1986. Yahya Kemal, Prensin kongreden "inkisar-ı hayalle" ayrıldığını kaydeder, s. 182.

33 Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, s. 67-68.

setin seçkinci üslubudur. Keza dava adamı olma, davaya iman etme ve birlikte harekete verilen önem, üslubun renkleri arasındadır. Ünlü bir ittihatçı, Cemiyete üye olanların tahlif merasimini naklederken oldukça açıklayıcı, açıklayıcı olduğu kadar çarpıcı şu tespitini dile getiriyor: "Hepsi vatan mihrabı önünde secdeye kapanmış birer mümin idiler."[34] İmanlarının birey özgürlüğünü dolu dolu içermediği malûmdur. Şerif Mardin, ünlü metninin sonunda, "Jön Türklerin en derin özlemlerinin hürriyet olmuş olduğu doğru değildir" hükmünü verirken oldukça isabetli bir teşhisi ifade eder.[35] İttihatçılardan önce de sonra da davaya iman etmemiş olanlar, hep birer nifak unsuru olarak görülmüşlerdir. İktidarla birlikte düşünmek, bireyler açısından Türk siyasi hayatında oldum olası en sağlam güvencedir. İşadamlarının maliyet hesaplarıyla oyalanmak yerine, Ankara'daki etkili isimlerle irtibata geçmesinin çok daha kazandırıcı olabileceği yönünde tavsiyeyi dillendiren Ülgener'in bir metni, tam da bu gerçeği eleştirel üslupla ifade eder. Özetle, iktidara yanaşmak, iktidarla bağlantılı olmak her alanda tercih edilen bir duruştur. Aksi yöndeki duruşlar, bireyin başına çoğu zaman belâ sarar.

Siyasetin üslubuna ilişkin bu tasvirin yanı sıra geleneksel anlayışta bireyin yeri hiç olmamıştır. Bireye "rahim atar; toprak yutar" anlayışıyla bakılagelmiştir. Diğer taraftan bireyler, iktidarlara tevdi edilmiş "emanetler"dir. Asıl irade iktidardır; birey, asıl iradenin koruması altında görülür. Kendiliğinden olma hakkına sahip değildir. İçine doğduğu küme veya toplum hiyerarşisinde işgal ettiği konumu, her şeyden önce gelir. Bireyin ne olduğu önemli değildir; dolayısıyla liyakatine bakılarak değerlendirilmez; "kimin nesi neyin fesi" olduğu ilk bilinmesi gereken niteliğidir. Birey, bir Kapı'nın mensubu değilse, Şeyhi'nin yanında veya Ustası'nın dizi dibinde bulunmuyorsa, zaten unutulup gitmeye mahkûm, pîrsiz ve toplumsal anlamda öksüz birisidir. Tüm bu özelliklerin Tanzimat'tan itibaren törpülendiği söylenebilirse de, geleneksel kalıplar, yeni söylemlere biçim vermekte daha baskın, daha belirleyici oldular. Her değişim geçiren toplum gibi Türkiye de, Paul Valéry'nin benzetmesine uyarlarsak, "geleceğe doğru yürürken, sürekli arkasına bakan" bir örnek özelliği sergiler.

---

34 *Halil Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 122.

35 Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 219.

9

Likya Federasyonu'nun Siyasi Kültür Temelleri

Anadolu'nun güneybatısında kadim dönemlerde hayat bulmuş olan Likya siyasi düzeni, sadece tarihçilerin ya da arkeologların ilgi alanına girmemiş; kendine özgü özellikleriyle önemli siyaset metinlerinde örnek telakki edilmiştir. Bunun hiç kuşkusuz çok haklı nedenleri olması gerekir. Oldukça uzun sürmüş bir siyasi düzen söz konusudur. Dış müdahaleler veya doğrudan işgaller dışında sakin ve huzur içinde toplumsal birlikteliğini sürdüren Likya sakinleri, tarihlerinde karşılaştıkları vatanlarının işgal edilmesi gibi durumlarda özgürlükleri adına olağanüstü fedakârlıklar sergileyebilmişlerdir. Likya, özgürlükçü bir ülkedir; farklı siteleri iyi işleyen bir federasyon çerçevesinde aynı çatı altında tutmayı başarmıştır. Gerek tarihçilerin, gerek siyaset bilimcilerinin dikkatlerini üzerine çekmesinin en önemli nedenleri arasında bu özelliği gelir.

Likya Federasyonu'nu beğenileriyle değerlendiren iki önemli siyaset metinlerinden biri Montesquieu'nün, ikincisi ise, Hamilton'ın kaleminden çıkıyor. Hamilton, *The Federalist Papers*'da; Montesquieu de *Kanunların Ruhu* başlıklı ünlü ve karşılaştırmalı yapıtında Likya'nın siyasi düzeninden söz ederler. *Kanunların Ruhu*'nda yazar, 18. yüzyıl Hollanda'sı ile Likya Birliği'ni karşılaştırmakta ve Strabon'a atıfla önemli gördüğü noktalara işaret etmektedir. Strabon Likya Birliği'ni Pamfilya[1] ve Kilikya[2] ile karşılaştırarak açıklamalar yapıyordu. Montesquieu ise, Likya'yı zamanının Hollanda'sı ile

1 Antalya ve civarını içeren bir bölge.
2 Pamfilya'nın doğusunda yer alan bölge.

karşılaştırır. Antik bir örnekle çağının bir örneğini yan yana getirir. Kendi ifadeleriyle tespitleri şöyledir:

> Bir araya gelen devletlerin eşit güçlerde ve aynı büyüklükte olmaları zor bulunur bir durumdur. Likyalıların Cumhuriyeti yirmi üç kentin birlikteliğinden oluşuyordu. Birliğin Meclisi'nde büyükler, üç; orta büyüklükteki kentler iki; küçükler de birer oy hakkına sahiptiler. Birleşik Hollanda ise, küçüklü büyüklü yedi eyaletten oluşur ve her birlik üyesi bir oy hakkına sahiptir.
>
> Likya Birliği'ne dâhil kent devletler, Birlik ortak masraflarına oy hakları oranında katılıyorlardı. Hollanda' da ise masraflar her eyaletin gücü oranında paylaştırılmaktadır. Keza Likya'da yargıçlar ve önemli yöneticiler, Birlik Meclisi tarafından atanırlardı. Hollanda Cumhuriyeti'nde bu yetki eyaletlerin kendilerindedir. İyi işleyen federal bir cumhuriyete örnek gerekirse, bence bu Likya olurdu.[3]

Altı çizilen bu son ifadeyi Hamilton da kendi tezlerini savunmak amacıyla aynen tekrar eder.[4] Federalist kalem, temelde ılımlılaştırılmış iktidar uygulamalarının arayışı içindedir. Cumhuriyetin despotizm ve anarşinin aşırılıkları arasında gidip gelmesini engelleyecek yöntemler üzerinde düşünür. Partilerin ve siyasi hasımların muhtemel aşırılıklarının önlenmesini sağlayacak bir sistemi hedefler. Özellikle hasım siyasi güçlerin "öfkesi"nden çekinir. Kadim Yunan ve İtalyan cumhuriyetlerinden örnekler vererek, despot eğilimlerin, nasıl özgürlük taraftarlarına "toplumsal düzen" adına üstün geldiklerini hatırlatır. Ancak siyaset bilimi, modern zamanlarda güçler dengesi alanında özgürlüğü sağlam temellere dayandırabilecek yöntemler geliştirmiştir. Güçler ayrılığı, ayrılan güçlerin birbirini frenleyerek dengelemeleri artık olanaklıdır. Denge sağlanması, tarafların aşırılıklarına ve kendi başlarına buyruk olma eğilimlerine set çekebilir. Bu da özgürlükçü bir düzenin güvencesidir.[5] Ilımlılık ve denge üzerine yapılan bu vurgular, gerek Montesquieu'nün gerek Hamilton'ın Likya örneğine verdikleri önemi de kısmen açıklamaktadır.

Likya Birliği'nin siyasi kültür temelleri sorgulandığında, ilk dikkat çeken husus, bu toplumun davranışlarında oldukça mülayim ve ılımlı olmasıdır. Aşırı tavır alışlardan, yasa dışı eğilimlerden uzak duran bir toplum söz

---

3 Montesquieu, *De L'Esprit des Lois*, Cilt 1, Sayı 9, Bölüm 3, Gallimard, Folio, Paris, 1995, s. 291. Strabon ve Hérodote'un nakillerine göre, üç oy hakkına sahip siteler şunlardı: Xanthos, Patara, Pinara, Olympos, Myra ve Thlos.

4 A. Hamilton, "The Federalist Papers", N. 9, Signé publius, Fransızcası, Pierre Manent, *Les Libéraux*, Cilt 1, Hachette, 1986, s. 297.

5 *A.g.e.*, s. 293-294.

konusudur. Likyalılar, eski deyimle ifrat ve tefritten kaçınan insanlardır. Dingin bireylerden oluştukları görülür. Birliğin siyasi kültür temelleri konusunda ilk bilgileri kadim dönem coğrafyacı ve tarihçilerinden öğreniyoruz. Onların en başında da Strabon geliyor. Strabon'un Likya üzerine yaptığı tespitler, sonradan Romalı tarihçiler tarafından atıf kaynağı oluştururlar. Yukarıda belirtildiği gibi, *Kanunların Ruhu*'ndaki bilgiler Strabon kaynaklıdır. Kadim coğrafyacıdan öğrenildiğine göre, Birlik üyeleri, Birlik Meclisi toplantısında kendi aralarında bir "Lykiarkh" seçerler. "Lykiarkh", Birliğin başkanıdır ve Birlik merkezi Xanthos'da ikamet eder. Birlik Meclisi "synédrion", önemli memuriyetlere yaptığı atamalar dışında dış siyasete ilişkin konularda kararlar alır. Bu yetki, Roma'nın eyaleti haline gelmelerinden sonra kısıtlanmasına karşın, Roma çıkarları söz konusu ise, Birlik Meclisi'nin sınırlı olarak kullanabildiği bir yetkiye dönüştü. Birlik üyesi kentler, kendi memurlarını ve yargıçlarını tayin ederken özerk yetkilere sahipti. Likyalılar, Strabon'a göre, "iyi bir yönetimle yaşadıklarından, Roma egemenliği altında dahi bağımsız kalabildiler". Likyalılar ile komşuları Pamfilyalıları ve Kilikyalıları karşılaştıran coğrafyacı, şu gözlemlerini nakleder:

> Pamfilyalılar ve Kilikyalılar, genellikle ya doğrudan korsanlık yapmakta veya kendi limanlarını korsanların ganimet satışları için açık tutmaktadırlar. (...) Örneğin Side'de tersaneler Kilikyalılara açıktı ve onlar Side tersanelerinde tutsaklarını ki bu tutsakların hür insanlar olduklarını bilmelerine karşın, açık artırma ile satarlardı. Fakat Likyalılar, öylesine uygar ve nezih insanlar oldukları için böyle utanç verici işlere karışmadılar.[6]

"Uygar ve nezih insanlar olma" özellikleri üzerinde bazı açıklamalara gerek var. Bu ifade Türkçe çeviride geçiyor. Yunanca aslında geçen adlandırma daha farklı. Strabon, metninde *sofron* sözcüğünü kullanmaktadır.[7] Ya-

---

6 Strabon, *Geographika: XII-XIII-XIX*, Türkçesi, Adnan Pekman, *Antik Anadolu Coğrafyası*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, Kitap XIV-3, İstanbul, 1993, s. 192. Roma, Korsanlık işlerine kesin olarak son vermek amacıyla bu iki korsanlıkla ticaret yapan ülkeyi cezalandırmış 1.500'ün üstünde gemilerini yakarak imha etmiştir. Dürüst ticaret yapan Likyalılar ise, bunu izleyen dönemde refahlarını daha da artırdılar.

7 "Uygar ve nezih" ifadesinden kuşkulandım ve Yunancaya vukufiyetini bildiğim Sayın Prof. Dr. Saffet Babür'den asıl metin üzerinden sağlama yapmasını rica ettim. Esirgemeyip yardım ettiler. Böylece asıl sözcüğün Yunancada *sofron* olduğu anlaşıldı. *Sofron* sözcüğünü başka dillerde karşılamanın bazı güçlükleri olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim Fransızca ve İngilizce metinlerde de tam karşılığını bulma güçlüğü var. Örneğin Fransızca metinde *sage* sözcüğü karşılık olarak kullanılmış. Bilgelik, usluluk ve ılımlılık anlamlarına geliyor. Bkz. *Géographie de Strabon*, Fransızcaya çevirisi, Amédée Tardieu, Hachette, Paris, 1890, s. XIV-159. İngilizce çeviride ise *good citizens* ifadesi yeğlenmiş. Yurttaş kimliğini belirlemesi açısından Likya siyasi kültürünü yansıtan bir ifade

zarımızın kendi kaleminde Likyalılar *sofron* insanlardır. Davranışlarında, günlük ticari yaşamlarında hep *sofron* olma özelliklerini sergilerler. Bu tespit doğru ise, Likya Birliği'nin neden ciddi sorunlar yaratmadan işlemiş olması hakkında, dolayısıyla sonraki yüzyıllarda federal sistemler arasında ünlü kalemlerin dikkatlerini çekme konusunda ciddi varsayımlar geliştirmek olanaklıdır. Birlik, aslında *sofron* davranış kültürünün üzerinde bina edilmiş bir birliktir. Türkçesiyle Birlik, mutedil insanlar arasında kurulmuş bir birliktir. Anlaşıldığına göre Likyalılar, davranışlarında ölçülü ve mutedil insanlardı. Bu özellik, Likyalıların ifrat ve tefritten kaçındığını, güncel yaşamlarında ve siyasi davranışlarında itidal üzere hareket ettiklerini işaret eder. Yunancada *phronesis* sözcüğü ile *sofron* sözcüğü aynı kökten gelen sözcüklerdir. Aşırı noktalarda duruşların ve davranışların mefhum-u muhalifi sözcüklerdir. Bilindiği gibi ölçülülük, Aristoteles ustanın *Nikomakos'a Etik*'te üzerinde ayrıntıyla durduğu ve vurguladığı bir davranış türüdür. *Phronesis,* itidali; *phronimos* da mutedil kişiyi işaret eder.[8] Örneğin, Aristoteles'in nitelemesinde Atinalı siyaset adamı Perikles, *phronimos* bir kişiliktir.[9] Perikles, düşünerek, tartarak, her olasılığı gözden geçirerek ve danışarak karar veren bir yöneticidir. Siyasetini tayin ederken duygulara yer vermez; mantığıyla hareket eder; önündeki koşulları tahlil edip değerlendirir. İfrat ve tefrit arasında gidip gelen davranışlardan kaçınır. O bir orta yol insanıdır. Orta yol insanını besleyen değerlerin, Apter'ın siyaset bilimi yazınına kazandırdığı kavramlarla ifade edilirse, daha çok, *instrumental* (*araçsal*) değerler olduğu söylenebilir.[10] Bunlar, zaman ve zeminle sınırlı, dolayısıyla *içkin* değerlerdir. Bu tür değerler, pazarlığa; dolayısıyla oydaşma oluşturmaya açık değerler oluyor. Üstelik asgari düzeyde kutsalın bulaştığı, dünyevi özellikleri daha vurgulu olan değerlerdir. Özellikle bu yönleriyle pazarlık ve taviz kapılarını açık tutarlar. Toplumda kutuplaşma olasılıklarının gerçekleşmesini engellerler. Bu da kurumların ve tarafların çatışmasız ilişkilerini kolaylaştırıcı bir etkendir. Nitekim Aristoteles, ünlü *Siyaset* metninde "Orta Yolun Faziletleri"nden söz ederken "en iyi hâlin orta yol" olduğu hükmünü verecektir.[11] *Phronesis* veya *sofron* sözcük-

---

olduğunu belirtelim. Bkz. *Strabon's Geography*, çev. W. Falconer, Londra, 1903, B, XIV-3.

8 *Phronesis* ve *phronimos* sözcüklerinin Türkçe karşılıkları için bkz. Aristoteles, *Nikomahkos'a Etique*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 136-137.

9 Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, s. 51.

10 David. E. Apter, *The Politics of Modernization*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1965, s. 256 vd. Keza bkz. David. E. Apter, *Pour L'Etat Contre L'Etat*, Economica, Paris, 1988, s. 55-58.

11 Aristote, *La Politique*, çev. Marcel Prélot, Bölüm XIV, Editions Gonthier, İsviçre, 1964, s. 172.

leriyle ifade edilsin, ölçülü ve orta yol bir yaşam, kutuplaşmaları sınırlandıran siyasetin *olmazsa olmaz* yapı taşları arasında sayılmalıdır.

Sofron davranışları, bilgelikle sınırlandırmamak gerekiyor. Daha doğrusu, *sofron* olmanın her zemin ve her zaman için geçerli genel kuralları olduğunu söylemek pek olanaklı görünmüyor. Yaşamın kendi içinde zaman ve zeminle sınırlı davranışların her biri farklı kaynaklardan besleniyor olabilir. *Sophia* kavramına atfen bir ölçülülük değil, daha çok ve özellikle koşulların gerektirdiği ölçülülükten söz edilebilir. Buna belki en yakışan ifade, parça başına ölçülülük olacaktır. Aristoteles de sınırlı istisnalar dışında bu türden bir *phronesis*'e gönderme yaparak düşünür.

Mutedil bireylerden oluşan toplum ve siyasi düzen, "ortak iyi"yi tayin etmekte zorlanmayan bir toplumdur. "Ortak iyi", keza "orthos logos"la bağlantılıdır ve "akl-ı selim"i işaret eder.[12] *Sofron* davranış, sadece sıradan bireyleri değil, aynı zamanda ve özellikle otorite sahiplerini de ilgilendirir. Siyasetle, başka bir anlatımla, medeniyet hâlinde yaşamanın temel kurallarından biridir. Varlık etiği değildir; görgül yaşamın içindeki duruşlardan oluşan eylem etiğidir. Dolayısıyla ideolojik bir temele oturtulmuş sayılamaz. Uygulamada azami bir yararı hedeflemez. Optimum yararla yetinir. Farklılıklardan oluşan toplumda azami (maksimum) yarardan söz ediliyorsa, bu yarar, ancak toplumu oluşturan bir tarafın yararı olabilir. Optimum yararda ise, yararın değişik gruplar arasında paylaşılması amaçtır. Paydaşlar, ortak iyi konusunda rıza birliğine sahiptirler. Ayrıca ne koşullar ne de ilgililer zorlanmıştır.

Görülebileceği gibi *sofron,* bir toplumsal kültür, âdeta geniş bir program, siyasi düzenin altında onu yönlendiren, *politeia*[13] üslubu çerçevesinde işlemesini sağlayan bir kültür olarak temayüz ediyor. *Sofron* kültürünü bir öğreti olarak düşünmemeliyiz. Kadim Yunan uygarlığının bir duruşudur; bu kültürü Aristo *Etik*'te söyleme döker ve öğretici bir içeriğe çevirir. Ekleyelim ki, kadim Yunan uygarlığında, tüm sitelerde her zaman *sofron* kültürünün sorunsuz işlemiş olduğunu söylemek abartılı olur. Olsa olsa, ideal düzeyde özenilen ve önerilen bir tercihtir. Toplum tahayyülünün önemli bir unsuru-

---

12 Aristote, *Ethique de Nicomaque*, çev. J. Voilquin, Flammarion, Paris, 1965, s. 124-125. "Ortak iyi" anlayışı, farklı yaklaşımlar çerçevesinde ve zaman içinde çok değişik biçimlerde adlandırılmıştır. Akinolu Aziz Thomas'nın dilinde "bonum commune"; Rousseau'nun metinlerinde "kamu yararı"; Hobbes'un kaleminde "salus populi" olarak geçer, Hegel, o pek malûm üslubuyla "devlet yararı" diye adlandırır. Tocqueville'in ifade şekli, "ülke yararı"dır. Bkz. *Juien Freund*, *Qu'est-ce que la politique*, Sirey, Paris, 1965, s. 39.

13 *Politeia,* bir siyasi düzenin adı olarak günümüzün anayasal çoğulcu demokrasilerine tekabül eder. Bilindiği gibi Aristo, demokrasiyi çoğunluk diktası olarak anlar ve tanımlar.

dur. Fiilî yaşamın saf ve eksiksiz olarak bu tahayyül çerçevesinde cereyan ettiğini düşünmeye mezun değiliz. Kadim Yunan ve Anadolu coğrafyasında sayısız aykırı örnekler bulunabilir ve vardır. Ancak, siyasi düzenlerini özgürlükçü üslupta uzun süre korumuş olmaları, Strabon'un gözlemleri ve modern zamanlarda dikkat çeken bir örnek olarak ele alınması, Likya'nın itidal çizgisinde seyreden bir siyasi kültüre sahip olduğu gerçeğini kanıtlayıcı gibi görünüyor.

Likya'yı zamanının diğer toplumsal düzenlerinden farklı kılan bir başka önemli özelliği de yurttaşlığın kazanılmasında anasoylu anlayış ve uygulamaları oluyor. Gerek Strabon gerek Herodot'tan öğrendiğimize göre Likyalılar, soylarını ana tarafına göre belirler ve Likya yurttaşlığı babadan değil, sadece anadan geçer. Herodot'u izleyelim:

> Likyalılar, hem Giritlilerden hem Karyalılardan bazı âdetler almışlardır. Ancak öyle bir âdetleri vardır ki, sadece onlara özgüdür ve başka bir ülkede görülmez. Likyalılar, babalarının değil analarının soyadını taşırlar. Bir Likyalı diğer bir yurttaşına kim olduğunu sorduğunda muhatabı ona anasının adını söyler ve ana tarafından ailesinin soy ağacını belirtir. Özgür bir Likyalı kadın, bir köleyle birleşse, yasalar önünde çocukları özgür doğmuş sayılırlar. Ama Likya'nın en ünlü ve en ileri gelen erkek bir yurttaşı bile olsa ve yabancı bir kadından çocuk yapsa, bu çocuk veya çocuklar yurttaş sayılmazlar.[14]

Yöntem, Likyalılarda siyasi sistem üyeliğinin sınırlarını tayin eden bir yöntemdir. Demek oluyor ki, Likya yurttaşlığını elde etmek, ancak ana tarafından mümkündür. Toplumsal ve siyasi kimliği de tayin eden anaerkil geleneklerdir. Bazı arkeoloji çalışmalarının tespitlerine iltifat edersek, Likyalılar, mezar taşlarında babalarından da söz etmektedirler. Böyle ciddi sayılarda örnekler bulunmaktadır. Diğer taraftan, Likya yurttaşlarından Roma yurttaşlık sıfatını elde edenler de vardır.[15] Likya'da zamanla Roma yurttaşlık sıfatını kazananların sayılarında önemli artışlar kaydedilmiştir. Roma'nın, bu yoldan Likya'ya yönelik nüfuzunu artırdığı söylenebilir. Likya, tamamen Roma'nın denetimi altına girdiğinde, birçok Roma yurttaşı olmuş nüfusa sahipti. Bağımsızlıklarını yitirdikten sonra bile iç işlerinde özerk kalmalarında, kendilerine özgü yönetim anlayışları kadar, bu Romalı Likyalıların varlığının da bir payı olması gerekir. Roma yurttaşlığını elde etmiş Likyalıların, aynı zamanda

14 Hérodote, *L'Enquête*, Kitap I-IV, Edition d'Andrée Barguet, Gallimard, Folio, Paris, 1965, s. 133.
15 Filiz Cangöz, *MÖ 2-MS 1 Yüzyıllarda Lykia Tarihi: Roma ile İlişkileri Eyalet Olma Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

Roma egemenliğine geçiş sürecinin sorunsuz yaşanmasına katkı sağladıkları düşünülebilir.

Likya, Yunancanın yaygınlaşmasına kadar, belki ondan sonra da hep çok dilli bir ülkedir. Öncelikle Likyalıların tamamen kendilerine özgü bir dilleri olmuştur. Kendilerine verdikleri ad *Termilliler*'dir. Hititlerin yakıştırmasıyla Likya, *Lukka* ülkesidir ve dilleri *Luvit* bir dil olarak bilinir. "Likya" yakıştırmasının Yunan kültüründen geldiği ileri sürülür. Perslerin işgali altında kalmaları dolayısıyla Aramca dili *Luvit* dilinin yanı sıra resmi bir dil olarak kullanılıyordu. Bu ikisinin yanı sıra Yunanca da başlangıçta sınırlı olmakla beraber, giderek yaygınlık kazandı. Kültür ve din konularında olduğu gibi, dil konusunda da Likyalılar ilginç terkipler oluşturmuşlardır. Örneğin *Luvit* dilini Yunan alfabesinin bazı karakterlerini alarak kullandılar. Mezar taşlarında bazen iki, bazen üç ayrı dilde kendilerini ifade etmeleri arkeologların tespitleri arasındadır. Komşuları ülkelerden, örneğin kuzey komşuları olan Karyalılardan aldıkları hem sözcüklerle, hem de kültür unsurlarıyla karşılaşılır. Genellikle kendi dillerinin gramer kurallarını korudukları görülebilmektedir.

Kültürlerindeki terkip üslubu, dinî anlayış ve âdetlerine de yansımıştır. Öylesine ki, *Apollon*'a ibadet kültünü, yerel bir tanrı olan *Natri* kültü ile özdeşleştirdiler.[16] Anlaşıldığı kadar Likyalılar, işgal altında kalma, ticaret ve kültürel yayılma gibi değişik nedenlerle çevrelerine açık bir toplum oluşturmaktadır. Kendi içlerine dönük değillerdir. Kendi özleriyle karışan ve çevre ilişkilerinden beslenen bir kimlikleri vardır. Likya, sadece kendi içinden değil, çevresel ilişkileriyle birlikte okunduğunda daha iyi anlaşılabilir bir kültürün sahibi görünüyor. Denizci ve tacir ulus olmaları nedeniyle sürekli başka kültürlerle temas hâlinde olmuşlar, karşılaştıkları kültürlerden çekincesizce etkilenmişlerdir. Bu da onların oldukça esnek ve özgüvenli bir toplum olduklarını gösterir.

Bazı arkeoloji çalışmaları, Hanedanlar döneminin siyasi düzen sorunlarını paralardan ve mezar taşlarındaki yazıtlardan itibaren anlamaya çalışıyor.[17] Ayrıca kadim Anadolu'yu gözleyerek günümüze kadar bilgi aktarmış metinlere sahibiz. Burada gözden ırak tutulmaması gereken bir nokta var. Biz bugün Likya Birliği'nin siyasi kültürünü sonuçta Likyalı olmayan kalemler-

16 Francis Prost, "İdentité des peuples, identité des cités: l'exemple lycien", s. 106. *İdentités ethniques dans le monde grec antique: actes du colloque* içinde, Université de Toulouse-Mirail, 2004.

17 T. R. Bryce, "Political Unity in Lycia during the Dynastic Period", *Journal of Near Eastern Studies*, Cilt 42, No. 1, The University of Chicago Press, 1983, s. 31-42.

den öğreniyoruz. Söz konusu kalemler, ister istemez diğerlerine olduğu gibi Likya'ya da kendi kültürleriyle bakıyorlar veya en azından gördüklerini kendi dillerinde ifade ediyorlar. Abartmalar olabileceği gibi, önemli önemsiz ihmaller de olabilir. Dolayısıyla bu türden olasılıklar, Likya siyasi kültürü hakkında gözlemde bulunurken ve hükümlerimizi dile getirirken dikkat etmeyi, özen göstermeyi gerektiren hususlar arasında sayılmalıdır.

10

"Tahammül Edilebilir Yasalar" ve Çoğulcu Demokrasi

"Paralel Hayatlar" başlıklı metninde Plutarque, Atinalı yasa koyucu Solon'dan küçük bir anı hikâye nakleder.[1] Bilindiği gibi Atina demokrasisinin kurucu babası sayılan Solon, kendisine yöneltilen "Atina halkı için öngördüğünüz yasalar, onlar için en iyi yasalar mıdır?" sorusuna oldukça ilginç bir yanıt verir. Yasa koyucunun gözünde "Koyduğu yasalar, Atinalıların tahammül edilebilir bulacakları türden yasalardır."[2] Yanıt, dikkat edilirse soruda geçen kavramlardan farklı kavramlar kullanılarak verilen bir yanıttır. Soru, "en iyi"ye atıfta bulunan bir sorudur. Oysa yanıt, "tahammül edilebilir" kavramı üzerine kurulan bir yanıttır. Toplumsal ve siyasi kurum ve kurallar konusunda "en iyi" veya "en kötü" türünden nitelemelerin işlemsel bir tahlil kavramı oluşturması kuşkulu, dahası olanaksızdır. "Tahammül edilebilir" nitelemesinde "içkinliğe" başka bir deyimle "muhataplara" yönelik özellikler söz konusudur. "En iyi" nitelemesi ise, topluma dıştan dayatılan bir nitelemedir. Toplumdan bağımsız bir nitelemedir. "Tahammül"ün mizanı, toplumu oluşturan bireyler, sınıflar ve gruplardır; oysa "iyi-kötü" nitelemesi te-

1 Plutarque, *Paralel Hayatlar*, 9. Bab.

2 Solon, Atina'da (İ.Ö. 640-558 tarihlerinde) yaşadı. Öngördüğü başlıca yasalar, tarıma müsait arazinin yurttaşlara dağıtılması ve yönetim işlerinde Atinalı yurttaşlara önemli haklar tanınmasına ilişkindir. Bir bakıma Atina Anayasası'nın kurucusu sayılabilir. Onun koyduğu yasalarla Atina'nın iktisadi, toplumsal ve siyasi yaşamı baştan aşağıya yeniden örgütlenmiştir. Solon'un yasalara ilişkin diğer önemli bir tespiti de şudur: "Yasalar örümcek ağına benzerler; küçükler takılırlar; büyükler delip geçerler". Atina yurttaşlarının eşitliğini ilân etmesinin ve her yurttaşa kendi geçimini sağlayacak derecede tarım arazisi ayırmasının nedenleri bu tespitin ışığında daha iyi anlaşılabilir.

melden görece bir nitelemedir. "Tahammül", görgül verilerle sınanabilir; "en iyi"nin sınanması, ister istemez görgül verilerden bağımsız olacaktır. "Tahammül", yaşamın akışını değerlendiren bir kavram, "iyi" özellikle tahayyül alanından kaynaklanan bir kavramdır. "Tahammül"ün sınırları vardır; o sınırları tayin etme olanakları ve vasıtaları vardır. "İyi", hele "en iyi" sınırsız bir alanda ve dizginsizdir. Biri, tanrılara mahsus; diğeri ise insanlara ve insanlığa mahsustur. Romilly'nin tespitlerine iltifat etmek gerekirse, denilebilir ki, Atina'da yaşama ilişkin gerçekler, bir başka deyişle toplumsal rıza birlikleri, tanrısal veya ilâhî değildir; yurttaşların karşılıklı tartışmalarından üretilen ortak akıllardır.[3] Haklarında ortak aklın hâkim olduğu yasalar ve siyasetler, aynı zamanda tahammül edilebilir nitelikte yasalar ve siyasetlerdir.

Bu son yargıdan yola çıkarak, önümüze gelen soru, "toplumsal ve siyasi yasaların tahammül edilebilirliğine, ya da yaşama uygunluğuna, karar verme kimin veya kimlerin yetkisi dâhilindedir?" sorusudur. Soruya farklı dönemlerde, birçok düşünür birbirine zıt yanıtlar ürettiler. Platon'un yanıtı bilindiği gibi yaşamdan kopuk bir yanıttı. Ona göre "Ya filozoflar kral olmalıydı; ya da krallar filozofların özelliklerine sahip olmalıydı."[4] Benzer yollardan geçerek Fârâbî de benzer sonuçlara varacaktır. Falâsife geleneğinin bu ünlü kaleminin hükmü pek açıktır. Şöyle ifade eder Fârâbî: Hükümdarlar, "hırka-i nübüvvet giymiş Eflatun-u ilâhî olmalıdır."[5] Peygamber hırkasını taşımaya layık olacak derecede ve âdeta ilâhî katlara kadar çıkmış bir Platon resmi, Fârâbî'nin "mükemmel" site hayatının ideal yasa koyucusu ve yöneticisidir. Dikkat edilirse, her iki filozofun yaklaşımları "en iyi" çizgisinde seyreden yaklaşımlar oluyor.

---

3 Jacqueline Romilly, *Pourquoi La Grèce*, Fallois, Paris, 1992, s. 17.

4 Platon (Eflâtun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, s. 291. Platon'un adı geçen metninde kullandığı ifadeler aynen şöyledir: "... dedim ki, bir devletin, bir düzenin hattâ bir tek insanın olgunluğa erebilmesi için, kötü ve yararsız sayılan o bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmaları, devletin onlara uyması, ya da devletin başına şu veya bu şekilde gelen kralların, kral oğullarının bir Tanrı yardımı ile ansızın gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir".

5 Fârâbî, *El Medinetü'l-Fâzıla*'da (*Erdemli Devlet*) geçer. Metnin çevirisi Nafiz Danışman'a aittir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990. Fârâbî'nin bu yapıtı hakkında tahlilî bir açıklama için bkz. A. A. Adıvar, Fârâbî maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*. Keza bkz. A. A. Adıvar, Fârâbî maddesi, *İslâm Ansiklopedisi'nden ayrı basım*, İ.Ü. Tıb Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1947, s. 49. Fârâbî, *Erdemli Devlet* metninde fâzıl devlet reisinde bulunması gerekli nitelikleri ayrıntılı olarak sayar. Yazar, bu kadar niteliğin tek kişide olamayabileceği ihtimali üzerinde de durur. Bkz. s. 87-90. Adıvar adı geçen makalesinde şu hükmü dile getirir: "Fârâbî kendi tasavvurundaki hükümdarı insaniyetin bütün faziletlerini ve felsefeyi zâtında cem'etmiş olarak görür. Sanki bu adam 'hırka-i nübüvveti giymiş bir Eflâtun-i ilâhîdir'. İşte Fârâbî'nin felsefesine 'nübüvvet nazariyesi' [dedirten bu özelliktir]". Bkz. s. 49. Yine Adıvar'ın paylaştığımız bir teşhisi, Fârâbî'nin Platon çizgisinde olduğunu gösterir.

Mükemmele ve en iyiye ulaşılabilir anlayışı, özellikle sanayi toplumlarının ve kitle yaşamının ortaya çıkmasıyla, modern dönemlerde totaliter düzenlerin yolunu açtı. Popper'ın adlandırmasıyla bu yaklaşım, "Açık toplum karşıtlığının" temellerini oluşturuyordu.[6] Aynı yaklaşım, toplumlara nokta koyan bir yaklaşımdı. Her konuda tartışmasız hükümler verdiren siyasetlerin üretilebilmesi demekti. Açık toplum düşmanlığı, topluma ve insanlara kıyafet biçen, onları katı kalıpların içine sıkıştıran, dolayısıyla yaşamın hareketliliğini hadım eden siyaset mühendislerinin türemesine vasıta oldu. İnsanlar susturuldu; belli ideolojiler etrafında örgütlenmiş gruplar, kurguladıkları donmuş düzenlerin gardiyanlığı görevini üstlendiler. Olağan zamanlarda suç oluşturacak girişimler, mücahitlerin veya sadık dava adamlarının yiğitlikleri arasında sayıldı. Aşırılıkların önünde devlet mekanizmasının da dal budak salmasıyla büyük ve geniş kapılar açıldı. Modern yaşamın hiç uyuşmayacağı bir siyasi iman kültürü, yerkürenin değişik yörelerinde tek seçenek haline getirildi. Modern toplum, sürekli değişen, farklı sorunlarla karşılaşan, içkin özellikler taşıyan ve akışkan bir toplumdu. Sürdüren değil, her an yeni durumlar yaratan bir toplumdu. Nitekim katı kalıplara karşı isyan etti. Ancak, açık toplum karşıtlığının kimi coğrafyalarda din adına, milliyetçilik adına, dahası vulgat bir genel irade bahane edilerek sürdürülmeye çalışıldığı bugün de görülüyor. Özetle, "en iyi" peşinde koşan siyasetler, yaşanan tecrübelerin müflis ilan ettiği siyasetler olsa bile, insanların ve toplumların sırtında bir sülük gibi varlıklarını koruyabiliyorlar.

Yukarıda Romilly'nin işaret ettiği gibi, çoğulcu demokrasiler, "en iyi"den itibaren hareket etmiyorlar. Bu tür rejimlerin hareket ekseni esas itibarıyla "tahammül" *oluyor*. "Tahammül edilebilir" yasalar, bu toplumlarda, dıştan verilen yasalar değil; toplumun kendisinin ürettiği yasalar. Dolayısıyla belli bir doğallığı ifade ediyorlar. Doğallık, yasaların yaşama şansını artıran bir özellik olarak beliriyor.

Burada, tartışma alanına yeni bir değişkeni dâhil etmek gerekir. Toplum homojen bir bütün değildir. Özellikle heterojen bir bütündür ve farklılıklar içerir. Farklılıklar sınıf esaslı olabileceği gibi, kuşaksal veya etik değerler üzerinden de olabilir. Farklılıkları oluşturan kaynaklar sonsuz sayılarda görülebilir. Üstelik farklılıkların sonu da yoktur.[7] Zamanla ve yaşam içinde

---

6 Karl Raimund Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1967.

7 Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972. Keza bkz. Paul Valadier, *Machiavel et La Fragilité du Politique*, Seuil, 1996, s. 96-97.

yeni yeni farklılıklara tanık olunabilir. Biraz da bu nedenle olsa gerek, siyaset sürekli kırılgan bir alanda cereyan eder. Demek oluyor ki, farklılıkları bir arada toplayan siyasetlerin tahammülü söz konusu olacaktır. Bir durumda veya bir grup için tahammül, başka bir durumda veya başka bir grup söz konusu olduğunda, dışsal bir dayatma olarak mütalaa edilecektir. Dolayısıyla herkesi tahammül sınırları içinde tutmak zorunluluğu doğar. Çoğulcu demokrasilerin, diğer rejimlere üstünlüğü bu türden çözümleri üretme vasıtalarına ve anlayışına sahip olmasıdır. Açıklayalım:

Çoğulcu demokrasilerin diğer bir önemli özelliği de farklılıkların aslında "tahammül edilebilir" farklılıklar olmasıdır. Aşırılıklar içeren farklılıkları aynı potada tutmanın güçlükleri tartışılmaz. Törpülenmiş farklılıklar ise diğerleriyle bağdaşır, en azından birlikte yaşanabilir farklılıklardır. Aristoteles, *Politika* metninde, *Politeia* ve çoğunluk diktası olarak gördüğü *demokrasi* arasındaki önemli ayrılığı, orta sınıf varlığıyla açıklıyordu.[8] Her ikisinde, her yurttaş iktidarın tayininde eşit derecelerde söz sahibiydi. Ancak, sadece *politeia*'da, yani çoğulcu demokrasilerde tüm yurttaşların hakları ve çıkarları korunabiliyordu. Çoğunluk diktası olarak belirlediği demokraside ise, iktidar yanlısı yurttaşların çıkarları ve görüşleri güvence altındaydı. *Politeia*'nın herkesin çıkarını koruma özelliği, bu rejimin orta sınıf üzerinde işliyor olmasıydı. Orta sınıf varlığını, iktisadi verilerin belirlediği bir sınıf olarak görmemek gerekiyor. Ortada toplanma, iktisadi ve mali özelliklerden daha ileride bir ortada toplanmadır. Özellikle *phronesis* değerlerin yaygın olduğu, *phronimos* kişiliklerin öne çıktığı bir ortam söz konusudur.[9] *Politeia*'nın yurttaşları, "ılımlılığa" önem veren, davranışlarında *phronimos* yani *ılımlı* olan yurttaşlardır. Ilımlılık, özellikle değer tercihlerinde ve siyasi yaklaşımlarda kendini gösterir. Siyasi tercihler, uçlarda toplanarak kutuplaşma görüntüsü sergilemez. Daha çok ortada ve birbirine yakın mesafelerde duran tercihlerdir.

Bu türden tercihleri ve değerleri, çağdaş bir yazarın deyimleriyle ifade edersek, "içkin" veya "araçsal" değerler olarak niteleyebiliriz. İçkin ve araçsal değerler, zaman ve zeminle sınırlı olmayan "aşkın" değerlerden farklı olarak, zaman ve zeminin biçimlendirdiği değerlerdir. Başka bir anlatımla, mutlak değil, görece değerlerdir.[10] İçkin ve araçsal değerler üzerinden karşılıklı

---

8 Aristoteles, *La Politique*, Gonthier, PUF, 1964, s. 167 vd.

9 Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, s. 51. Aristote, "Orta Yolun Fazileterleri" başlıklı bölümünde, tercih ettiği "hâl, orta yol"dur. Usta'nın *orta yol* diye tanımladığı, aşırılıklardan uzak ılımlı siyasetlerdir.

10 David Apter, *The Politics of Modernization*, The University of Chicago, 1965, s. 256 vd. Keza bkz. David Apter, *Pour L'Etat Contre L'Etat*, Economica, Paris, 1988, s. 55-58.

tavizler verilebilir. Mutlak değerlerin taviz konusu olması olanak dışıdır. Farklı mutlak değerler, ancak hoşgörü ve farklılıkları karşılıklı kabullenme sayesinde bir arada yaşayabilirler. Onlardan itibaren herkesin üzerinde anlaşabileceği terkipler oluşturulamaz. Bu tespitlerden itibaren, ılımlı farklılıkların "tahammül edilebilir" siyasetlerin kurgulanmasındaki önemini kavrayabiliyoruz.

Tahammül ölçüsü, yasalar veya genel olarak iktidarların siyasetlerine ilişkin olarak yorumlanmamalı. Tahammül, iktidarların muhalefet karşısındaki, muhalefetin de iktidar karşısındaki tavrını içerir. Bilindiği gibi, muhalefete hiç yer vermeyen siyasi düzenler olduğu gibi, muhalefeti sınırlandırmak amacıyla koşulları zorlayan düzenler de var. Çok aşırı örneklerde muhalefet demek, yasaklanmak, sesini duyuramamak veya en barbar şekliyle hapishanede olmak anlamına geliyor. Muhalefete tahammülün hiç olmadığı veya asgari düzeyde kaldığı durumlarda, arka plandaki nedenlerin başında mutlakçı ve aşkın değerler gelir. Aşkın değerler, tavizsiz oldukları ölçüde karşıtlarının tahammül sınırlarını zorlar; çoğu zaman dışlamaya ve şiddet kullanmaya kapı aralar. Kapalı düzenler, bu nedenledir ki, saray ve hapishaneler arasında mekik hareketine tanık düzenlerdir. Saraydan çıkılır; hapishaneye girilir. Hapishaneden çıkılır; saraya gidilir. Bir bakıma muhalefet ve iktidar eş zamanlı olarak aynı alanı paylaşmazlar; paylaşamazlar. Her iki unsur arasında diyalog yoktur; iktidar açısından sesli, muhalefet açısından ise üstü örtük monologlar vardır. Söz, proje veya yeni siyasetleri, aralarında mübadeleyle geliştiren taraflar yerine, birbiriyle hasım olarak karşılaşan, kavgayı olağan hâle getiren taraflar oluşur. Her iki taraf da mücahit, her iki taraf da dava adamıdır. Biri, diğerinin değerlendirmesinde münafık ve oyunbozandır. Oysa çoğulcu demokrasilerin hemen hemen tamamı iktidar-muhalefet sırasını, dönemsel seçim fırsatları çıktığında yüzer-gezer oylarla gerçekleştirir. Seçmenin önemli bir bölümü, ne mücahittir, ne dava peşindedir. Çoğulcu demokrasiler, bir bakıma "döneklerin" rejimidir. Dönmek, çoğu zaman içkin değerlerden dönmek veya taviz vermek olduğu için drama diye yorumlanmaz. Suçlama konusu da değildir.

Toplumu oluşturan farklılıkların tahammül alanında buluşmaları için bu farklılıkların, geniş ölçüde özgürce ve örgütlü olarak çıkar veya görüşlerini savunabilmeleri gerekiyor. Çoğulcu demokrasilerde, bunu sivil toplum kuruluşları yapıyorlar. Sivil toplum örgütlerinin karşılıklı mücadelesini ve diyaloglarını, tahammül çizgisinin tayininde işe yarayan unsurlar diye düşünebiliriz. Toplumda oluşan siyasi talepler, bu kuruluşlardan ve onların karşılıklı

ilişkilerinden geçerek herkes açısından tahammül edilir hâle gelirler. Demek oluyor ki, değerlerin içkin ve araçsal nitelikleri kadar, o değerleri harekete geçiren toplumsal aygıtlar da çoğulcu demokrasilerin vazgeçilmezleri arasındadır. Tahammül sınırını çizenler, temelde toplumun dokusunu oluşturan sivil kuruluşlar oluyor. Bu kuruluşlar, faaliyetlerini yaşamın içinden itibaren yürütüyorlar. Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* metninde Amerikan demokrasisini çalıştıran mekanizmayı büyük ölçüde sivil toplum kuruluşlarına bağlıyordu.[11] Kimi zaman örgütlü kimi zaman *ad hoc* faaliyet gösteren Amerikan sivil kuruluşları, bir taraftan siyaseti toplum içinde oluştururken, diğer taraftan birey ile kamu otoriteleri arasında tampon işlevi görüyorlardı. Sivil tartışmaların sonunda belirlenen siyasetler, karşılıklı düşünce ve görüş alış verişinin sonucu törpülenmiş siyasetler olma özelliğine sahiptir. Bir anlamda, sivil kuruşların karşılıklı pazarlığı sonucu belirlenmiş, ılımlı ve dolayısıyla konunun tarafları açısından tahammül edilebilir siyasetlerdi. Yazarımızın "Amerika'da Amerika'dan daha fazlasını gördüm" ifadesini hatırlarsak, sadece Birleşik Devletler örneğine değil, aslında oradan itibaren eşitlikçi ve çoğulcu demokrasilerin model hâline getirilmiş özelliklerine yaptığı atfı görürüz.[12]

Hiç kuşkusuz, ılımlı ve tahammül edilebilir siyasetlerin üretilmesi, sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleriyle sınırlı kalamaz. Siyasi örgütlenme de, karşılıklı fren düzenekleriyle, ılımlı siyasetler üretebilir nitelikte olmalıdır. Güçler ayrılığı, her gücün bir diğerini denetleme olanaklarının bulunması, kısacası anayasal ve yasal güvenceler, sistemin çoğulcu işlemesi açısından *olmazsa olmazlar* arasındadır. Hamilton, *Yasaların Ruhu* çizgisinde yürüyerek, örneğin Birleşik Devletler Anayasası'nın yazılması sırasındaki tartışmalarda, pek haklı olarak dikkatleri en fazla bu noktaya çekiyordu.[13] Keza Hamilton'a göre, bazı yurttaşların dinî taassupla yaşaması, çoğulculuğa ve farklı inanışların birlikte yaşamasına engel olabilirdi. Taraflardan birinin taassubu, er veya geç başka bir tarafı rahatsız edebilirdi. Kısacası, imanın tezahüründe bile ılımlılık esas alınmalıydı.

Devlet, temelde hukuk manzumesiydi. Bu manzume, sivil toplumun işlemesini, özellikle kendi mecrasında akmasını kolaylaştırıcı teminatlar getir-

---

11 Alexis de Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1968.

12 *A.g.e.*, s. 37-38. Burada söz konusu olan aslında yöntem sorunudur. Bu türden yönteme bilindiği gibi daha sonradan M. Weber, idealtip yakıştırması yapacaktır. Tocqueville de Amerika gözlemlerinden yola çıkarak, zihinsel düzeyde çoğulcu demokrasi tanımını geliştirir. Bu hususun farkında olamayan bazı kalemler, Tocqueville'in Amerika gözlemlerini abarttığını iddia ederler.

13 Alexandre Hamilton, T*he Federalist Papers, No. 9*, Pierre Manent, *Les Libéraux* C.1'de, Hachette, Paris, 1986, s. 292-298.

meliydi. Toplumdan siyasi sisteme; siyasi sistemden topluma yönelik kanalların akışkanlığı sağlaması, en başta gelen bir gereklilik oluyordu. Bu da, özgürlükçü ve olabildiğince saydam hukuki düzenlemeler demekti.

Keza, siyasi sistemin her unsuru, başka bir anlatımla yetki alanları belirlenmiş olan güçler, karşılıklı olarak birbirini denetleme olanaklarına sahip olmalıydı. Bir bakıma anayasal çoğulcu demokrasiler, karşılıklı işleyen vesayetler rejimi oluşturmaktadır. Her güç, bir diğerinin vesayeti altındadır. Yanı sıra, hukuki alandaki karşılıklı denetim, sivil kuruluşların karşılıklı denetimiyle birbirini tamamlar. Güçler ayrılığını ve özgürlükleri anayasal olarak teminat altına almak, tek başına çoğulcu demokrasinin inşasını sağlamaz. Toplumsal güçler de söz konusu hukuk manzumesini kullanarak birbirini denetleyebilmeli, böylelikle sivil alan siyasi alanı; siyasi alan da sivil alanı tamamlamalıydı. Anayasal çoğulcu demokrasiler, bu son tespitlerin çerçevesinde bir bütün oluştururlar. Ancak böyle bir bütün, vazedilen yasaların ve geliştirilen siyasetlerin "tahammül edilebilirliğini" sağlar.

Belirtilen nedenledir ki, çoğulcu demokrasilerin hukuk devleti anlayışıyla birlikte anılması son derce doğaldır. Burada sözü edilen hukuk, hâliyle yurttaşların özgürce ürettiği bir hukuk olacaktır. "Tahammül"ün sınırı oradadır.

Günümüzde çoğulcu ve anayasal demokrasilere yönelik taleplerin Afrika, Asya ve Ortadoğu gibi yeni coğrafyalarda hızla yükselmesini anlayabiliyoruz. Oldukça tutkulu, dahası fetişleştirilmiş bir demokrasi ve özgürlük talepleriyle karşılaşılıyor. Aynı coğrafyalar, bu taleplerine rağmen ciddi çıkmazlarla baş etmek zorunda kalıyorlar. Bu olumsuzlukta, hukuk devletinin ve çoğulcu düzenlerin bir bütün oluşturduğu gerçeğinin çoğu zaman göz ardı edilmiş olmasının payı bulunmalıdır. Fetişleştirilmiş bir özgürlükçü düzen beklentisi, çoğu zaman beklentilerin tam tersi sonuçlar verebiliyor. Bir diktadan bir başka diktaya geçişler, hep fetişleştirilmiş beklentilerin yaygın olduğu iklimlerde görülmektedir. Bu tehlikeye daha 19. yüzyılda Tocqueville, ısrarla parmak basıyordu.[14] Benzer endişeleri Hamilton da dile getirir.[15] Abartılı bulunmamasını umarak, Manent'dan mülhem ve paylaştığım şu gerçeğin al-

14 Alexis de Tocqueville, *Voyage en Amerique*, Gallimard, Paris, 1964, s. 258-259. Aynı kalemden benzer tespitler için bkz. *De la Démocratie...*, s. 109. Yazar özetle şu tespiti yapar: "... Asıl vahim tehlike, kendi kendini yönetmeyi isterken, yönetilen toplum demek olan (...) durumun içine düşmektir".

15 A. Hamilton, *a.g.e.*, s. 293. Hamilton, 9 nolu metninde aşırı militan tavırların sakıncalarından söz ederek, siyasi birliğin korunması için bu türden tavırların törpülenmesi veya durdurulmasını önerir. Aşırılığa kapılmış siyasi partilerin veya bir akımın, başkalarının hukukunu saymayan girişimlerde bulunma tehlikesi üzerinde durur. Bu ünlü kaleme göre aşırı yaklaşımlar, dinî tutkular veya çıkar üzerinden hareketle toplumun ve siyasi birliğin dengesini tehdit edebilir.

tını çizmek ihtiyacını duyuyorum: "Liberal demokrasilerin aşırı sevgiye değil, ihtiyatlı bir sevgiye ihtiyaçları vardır."[16] Çoğulcu anayasal düzenler, fetişleştirilmiş taleplerin ürünü olamazlar. Devrim ürünü hiç değildirler. Kahramanların değil, sıradan ve mütevazı, işinde gücünde insanların siyasi düzenidir.

Özetle çoğulcu demokrasiler, aşırı tutkuların değil, mutedil yaklaşımların, yiğit ve mücahit bireylerin değil, sıradan küçük yaşamların rejimidir. Büyük tarihler, toplumların felaketiyle birlikte giden tarihlerdir ve çoğu halde trajiktir. Perikles'in deyişiyle, "Tanrılar, Atina'yı kahramanlardan korumalıdır". Çoğulcu anayasal siyasi düzenler, şenliksizleşmiş sıradanlıklarıyla daha güvenli, bireylerin huzurunu öne çıkaran bir yaşama tanıktırlar. Dinî, felsefî ve farazî yaklaşımların üflediği fener alaylarının ve havai fişeklerin aydınlattığı iklimler, bu rejimlerle pek kafiye tutmazlar; tutamazlar. Bu türden toplumsal ve siyasi iklimler, daha çok çatışmanın, tarafların birbirine tahammül sınırlarının üstünde tavır sergilediği, iktidar olanaklarını elinde tutanların ceberut uygulamalarını sınır gözetmeden yaşama geçirdiği iklimler oluyor. Aşırılıkların dizginsiz yaşanmasına tanık iklimler...

16 Pierre Manent, *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*, Julliard, Paris, 1982, s. 181.

11

Aydınlar da Değnek Üzerinden Atlar...

1986'da yapılan milletvekili ara seçimleri sırasında, eş zamanlı iki haber dikkatimi çekmişti. Birinci olayın haber olması, olayın kahramanlarından kaynaklanıyordu. Sanat, edebiyat ve basın çevresinden bir kısım ünlü isim, bir araya gelmiş ve bir bildiri yayınlamışlardı. Kendileri gibi düşünen başkalarını, basında yayınladıkları ilân aracılığı ile bildirilerinin altına imza atmaya davet ediyorlardı. Girişimi, basın haber olarak da duyuruyordu. Bildirinin konusu ise, hangi partinin desteklenmesi gerektiği sorusuna yanıt getiriyor; bildiriye imza atmakla, imzacı aydınlar, tercihleri olan siyasi parti adaylarına verdikleri desteklerini kamuoyu önünde açıklamış oluyorlardı. Aydınların sıkça yaşadığı, sıradan bir olay... Bu türden olayların basında haber olması, büyük ölçüde imzalar arasında saygın ve ünlü isimlerin olmasına bağlı. Ünlü ve cazip isimlerle aynı "dava" etrafında kenetlenmiş görünmenin, kuşkusuz, aynı derecede ünlü ve cazip olamamış isimler açısından "dayanılmaz" bir çekiciliği de olmalı. Çok yakın zamana kadar, dahası bugün bile, bazı yörelerde süregiden bir geleneğe göre, çalımı yerinde ailelerin kendilerini "es seyyid" olarak ya da evliya soyundan tanıtmalarının[1] yadırganmadığı, prim yaptığı ortamda, herhalde "çağdaş" olanlar için de

1 "Asıl ve neseb peşinde" koşma, Ülgener'in çok yerinde bir tespitiyle Ortaçağ toplumlarının özelliğidir. (Bkz. *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, No. 55, İstanbul, 1951, s. 29) Ancak, şu noktayı hep göz önünde bulundurmak gerekiyor: Ortaçağ öylesine köklü bir toplumsal dokudur ki, modern zamanların içinde de kendini alttan alta hissettirir. İzlerini bulmak için çok derine inen kazılara bile gerek yok. Bazen başımızı çevirmemiz yeter. Orta zamanların günümüzdeki izleri konusunda Le Goff da aynı görüştedir.

zamane büyükleriyle ünsiyet etme kapılarının ara sıra aralık kalması gerekiyor.

İkinci olayı nakletmeden önce, bir itirafta bulunmak istiyorum: Benzemez gibi görünen tavırlar arasında gizli benzerlikleri ortaya çıkartmanın, toplum bilimlerinde uğraşanlara verdiği bir tat vardır. Bu tadı duymak için, meslek gereği ve çoğu zaman keçiboynuzu gibi tahtası bol, balı az bir uğraş sonunda ufak tefek bulgular ortaya çıkar. Kimi zaman, rastlantı sayesinde, fazla tahta çiğnemeden balın tadına varıldığı da oluyor. Bana balı bulduran rastlantı, şimdi nakledeceğim olayın birincisiyle eş zamanlı basına yansıması.

Gene 1986 milletvekilleri ara seçimleri. Seçim kampanyası, ara seçimin sınırlarını aşan heyecan tufanı içinde geçiyor. Adaylar ve partileri, seçimlerden azami kazançla çıkabilmek amacıyla, olanca güçleriyle ve mektepte öğrendikleri bilgilere babadan görme yöntemleri de katarak, köy köy, kasaba kasaba propaganda yapıyorlar. Samsun ilinin bir köyünde, o köyün yerel siyasileri, seçmenleri köy meydanına topluyor, yerde bir değnek. Yerel siyasiler, köyün oylarının tercihleri olan partilerine gitmesi için çok kararlılar. Değnek de, köy meydanında yerde, zaten bu iş için duruyor. Köylü seçmenler, hakkında karar verilen partiye oy vereceklerine dair bir arada yemin ediyorlar. Yemini takiben her seçmen, yeminini tamamlama usulü gereği, köy meydanında yere uzatılmış değnek üzerinden atlıyor. Değnek üzerinden atlayan her seçmen, kuramsal olarak, tercih edilen partiye bir oy demek. Ve tüm köy halkı, çoluk çocuk, değnek üzerinden atlayarak, bütün köye siyasi tercihlerini yeminle ve değnekli âyinle açıklıyorlar.

Samsunlu köylüler, bildiriyi yazmayı, bildiri altına imza atmayı bilseler, onlar da bir imza kampanyası açacaklar; bildikleri yöntem, değnek üzerinden atlamak. Aydınlar da değnek üzerinden atlamayı bilmiyorlar. Onlara böyle bir öneri götürülmüş olsa, bir hayli yadırgarlar. Aydınların bildiği, bildiri yayınlamak; Samsunlu köylülerle aydınlar, aynı işi farklı biçimlerde yapıyorlar.

Tavır alışların, kültür katında itaat ettikleri, fazlaca sorgulamadan izledikleri modeller vardır.[2] Model de, kendisini çoğu zaman âyin adabına ilişkin usullerle, başka bir deyişle ritüel ile hatırlatır. Keza âyin, mitosu eyleme dönüştürür; ya da mitos, eylemi söze döker.[3] Bunun daha açık, daha doğrudan ifadesi şudur: Âyinin olduğu yerde, bir de mitos ve tabiî kutsallık vardır.

---

2 E. Sapir, *Anthropologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967, s. 37.

3 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris, 1973, s. 83.

Samsunlu köylülere ve aydınlara dönersek, farklılıklarının, izledikleri âyinin biçimiyle sınırlı kaldığını görmekte güçlük çekmeyiz. Samsunlu köylülerin, grup olarak sergiledikleri tavırda, muhtemelen animizmden miras kalan inanışlar rol oynuyor olabilir.[4] Yerde yatan değneğin geldiği ağacın kutsallığı üzerinden geçiyorlar. Üstelik bir değnek etrafında oluşturulan birlik de söz konusu. Bunun bilincinde olup olmamaları fazla önem taşımıyor. Tahtaya dokunup, kulak memesini çeken biri, arkasından içten bir "Allah korusun!.." diye söylendiği zaman, animacı geleneklerin kalıntılarını taşıdığının ne kadar bilincindedir ki? Üstelik ritüel davranışlarda, bilinçli bir açıklama hareketinin çok tartışmalı bir konu olduğu bilinmeyen bir şey değil. Ritüeller, bestesini sevip, güftesini anlamadan mırıldandığımız şarkılar gibidir. Nesri ve nazmı muğlak, müziği paylaşıma açık şarkılar...

Köylülerin "bir arada" davranmalarıyla aydınların "bir arada" davranmaları, bunu, toplumsal yaşam biçimi anlamında farklı iki kültürün kalıpları içinde gerçekleştirmeleri, birini diğerinden daha "ileri" veya "çağdaş"; ya da daha "geri", daha "arkaik" kılmıyor. Kıldığını düşünmek, biraz "kaba bir tepki"[5] oluyor. Aynı işi farklı yapıp, benzer duyguları ifade eden iki kültür grubu da, "bir arada" olmanın, "paylaşma"nın çekici müziğinin etkisi altında. *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* üzerindeki çalışmasında Durkheim ustanın, dikkatlerimizi çekmeye çalıştığı noktalardan birisi burası oluyor.[6] Usta'ya göre, dinsel yaşamın en belirleyici özellikleri arasında, toplumsallık, "birliktelik" ve tabii "paylaşma" heyecanı sayılmaktadır. Bunlara ek olarak "harekete geçirici"[7] bir yöne de işaret ediliyor. Değnekten atlamak örneğinde olduğu kadar, bildiri imzalamak örneğinde de, sayılan hususları görmek mümkün. Lévi-Strauss'un "Demir balta, taş baltadan daha gelişmiş bir balta değildir; sadece farklı bir baltadır"[8] tespiti, köylülerle aydınların tavırları için de geçerli. Bildiri yayınlayıp, altına imza atmak, değnek üzerinden atlamaya oranla daha "ileri" bir davranış biçimi olmuyor. Sadece "farklılık" söz konusu. Her iki durumda da "harekete geçirici" bir öz ve paylaşım hâli, başka bir anlatımla "katılımcılık hâli" varlığını gösteriyor.

---

4 Animizm ve kalıntıları hakkında bkz. J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or (The Golden Bough. A Study in Comparative Religion)*, Londra, 1980; R. Laffont, C. I, Chapitre IX ve X, Paris, 1981.

5 C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Denoël, Yeni Baskı, Paris, 1987, s. 19.

6 E. Durkheim, *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse*, PUF, 4. baskı, Paris, 1960, değişik sayfalar.

7 *A.g.e.*, s. 595.

8 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958, s. 255.

Farklı olana yadırgayarak bakma, çok eski bir alışkanlıktır.[9] Geçen yüzyılın evrimci sarhoşluğu, bu bakışa bir de küçümsemeyi ekledi. Günlük hayatın sıradan ön yargılarında olduğu kadar, bilimsellik iddiasındaki çalışmalarda da "terakki"ye ulaşmışlığın baş döndürücü etkisini görebiliyoruz. Kültürel benmerkezcilik, "ben"den ve "biz"den "başkası"na bakışın buğulu gözlüğü olmuştur. "Bizim" gibi "ben"im gibi olmamak, "ben"dekinin "o"nda olmaması –giyim adabı, genel hayat tarzı, toplumsal ve siyasi kurumlar, üretimde ve iletişimde kullanılan teknoloji vb. gibi–, farklı olanın anlaşılmasında ölçü sayılmıştır. Gözlüğün üzerindeki buğu, "yaban"ın fotoğrafı üzerine düşürülen ön yargı lekeleridir. Buğu, lekeyi; leke de buğuyu, karşılıklı duran aynalar gibi, birbirlerini sonsuz seride yansıtırlar. Seri teşkil etmenin getirdiği sığlığın, toplumları ve kültürleri okuma sanatında yarattığı tahribatın onarılması, her zaman aşılması kolay bir engel değil. Ancak, söz konusu tahribat aşıldığı ölçüde, farklı olanın sırlarını keşfetmek kolaylaşıyor. Kültürel benmerkezciliğin ön yargılarından, "bakan"ın kimliğinin "bakış"ına getirdiği özgüvenden arınarak gözlemeye ve bir tespite varmaya çalışırsak, aydınların ve köylülerin mütevazı bir insanlık safında buluştukları gerçeği ortaya çıkar. Galiba, günümüz hümanizmasının vardığı nokta da burasıdır. Bu hümanizma, Rönesans döneminin soylu kökenli, sanayi devriminin de burjuva kökenli hümanizmalarına oranla, çok daha evrensel bir hümanizmadır. Dolayısıyla, daha kapsayıcı ve daha kucaklayıcı bir duruşu gerektirir.

Türk aydını, geçen yüzyılda, üzerinden atlayabileceği kutsallıkta bir "değnek" buldu. Bu kutsallığı en iyi tavsif eden ifadenin, "Âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası" olduğunu sanıyorum.[10] Münevverler, önce Tanzimat, sonra Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde, "Âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası"na pervane oldular. Terakki fikrine münevverleri pervane kılan nedenler, oldukça karmaşık bir toplum ve kültür kimyasının ürünüdür. Geleneksel söylevin üslubu çerçevesinde kendini ifade eden "medeniyet ve terakki", Osmanlı aydınları açısından kimliğine sadık kalarak "yeni"ye uymanın, "kadim" olanla "yeni" olanı aynı terkibin içinde eritmenin[11] yöntemini oluşturdu. Kanımca, Osmanlı aydını olsun, Cumhuriyet dö-

9 C. Lévi-Strauss, *Anthrologie Structurale Deux*, Plon, s. 322.

10 Bu ifadenin metindeki şekliyle kullanıldığı yer, Birinci Osmanlı Meclis-i Meb'usanı'nın küşadı sırasında okunan Nutk-u Humâyûn'dur (bkz. Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Meb'usan*, İstanbul, 1940, s. 10). 19. yüzyıl boyunca ve sonrasında aynı anlama gelen değişik ifadeler bulmak mümkün. "Medeniyet-i hâzıra", "Medeniyet dairesi", "Asrın icabı" verilebilecek örneklerdir.

11 "Eski" ve "Yeni" terkibinin oluşması konusunda bkz. Georges Balandier, *Anthropologie Poli-*

nemi aydını olsun, pek sık ileri sürülen savların tersine, toplumsal çekim noktalarına yönelmede ve yerleşik mitosların önlerine koyduğu ifade olanaklarını kullanmada oldukça beceriyle hareket etmişlerdir. Modernleşme hareketleriyle birlikte gerek siyasi seçkinlerin, gerek aydınların tarihî geçmişten ve halk katmanlarından koptuğu savı yanlıştır; aynı zamanda ön yargılar içeren bir yaklaşımdır.

tique, PUF, Paris, 1984, s. 215. Keza bkz. C. C. Geertz, *İnterprétation d'une Culture*, Gallimard, Paris, 1983, s. 239-255. Özellikle Türkiye örneğine ilişkin "eski-yeni" terkibini tahlil eden kalemler arasında, Ülgener, Tanpınar, Tunaya ve Mardin isimlerini hatırlamak gerekiyor. Günümüzde bu ifade –ki anayasal metinlere de geçmiştir–, "Çağdaş uygarlık düzeyi" diye dile getiriliyor. Sık sık da siyasi söylemlerde tekrar ediliyor.

Bu Kitapta Yeralan Makalelerin Yayınlandığı Kaynaklar

1 *Prof. Dr. Ömür Sezgin'e Armağan*'da yayınlanmıştır. Bkz. *Siyasal'da Bir Ömür*, Mülkiyeliler Birliği Yayını, Ankara, 2014.

2 İlk kez *Prof. Dr. Bahri Savcı'ya Armağan*'da yayınlanmıştır. *Bahri Savcı'ya Armağan*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

3 *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 40, Mart 2009'da yayınlanmıştır.

4 İlk kez *Prof. Dr. Bülent Tanör Armağanı*'nda yayınlanmıştır. Mehmet Ö. Alkan (der.), Oğlak Yayınları, İstanbul, 2006.

5 Tarık Zafer Tunaya Anısına Mehmet Ö. Alkan'ın hazırladığı *Yadigâr-ı Meşrutiyet*'te yayınlandı, bkz. *Yadigâr-ı Meşrutiyet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010. Bu metin, Fransızca olarak *Pouvoirs* dergisinin *La Turquie* özel sayısında N. 115, Paris, Seuil'de çıkan yazımdan mülhemdir. Türkçesi, Fransızcasının tam çevrisi sayılamaz.

6 Anayasa Mahkemesi'nin düzenlediği bir panelde tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra *Anayasa Mahkemesi Dergisi*'nde "Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasi Kültür" başlığı altında yayınlandı. Ankara, 1984. Başka baskıları için bkz. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (der.), *Türk Siyasal Hayatı*, Sentez Yayınları, 2014; Birinci basım, Der Yayınları, 1995. Keza benim, *Siyaset Yazıları*, Der Yayınları, İstanbul, 1998.

7 *Méditerranées* dergisinin 20. sayısında 1999'da Fransızca olarak "De la Taxis et de l'Oikonomia au Cercle de Justice" başlığı altında yayınlandı. Bkz. *Méditerranées*, L'Harmattan, Paris, 1999. Türkçe olarak yayını için bkz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, 2001. Bu kitaptaki metin üzerinde küçük değişiklikler yapılmıştır.

8 İlk olarak *Doğu-Batı* dergisi, Sayı 57, Türk Liberalizminin Eleştirisi, İstanbul, 2011, özel sayısında yayınlanmıştır.

9 *Prof. Dr. İlter Turan'a Armağan, Siyasetin Bilimi*'nde yayınlandı. Pınar Uyan Semerci, Boğaç Erozan, Nihal İnceoğlu (der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

10 *Suriçi'nde Bir Yaşam, Prof. Dr. Toktamış Ateş'e Armağan*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014'te yayınlanmıştır.

11 Önsöz olarak yayınlanmıştır. Bkz. Sabahattin Şen (yay. haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam, İstanbul, 1995.

Dizin

1908 Devrimi 78

I. Meşrutiyet 15, 47, 58
II. Abdülhamid 18, 21, 23, 27
II. Mahmud 85
II. Meşrutiyet 25, 119
II. Murad 88
III. Selim 42, 44
V. Murad, 21

Abadan, Y. 29, 75
Abdülaziz 17, 19-21, 119
Abélard, P. 41
adalet 10, 37, 44, 45, 78, 79, 99, 100, 101
Adalet Çemberi 44, 45
adaletnâmeler 1, 37, 38, 45, 54, 99, 108
Adıvar, A. 31
Afrasiyap 6, 8, 36
Ahıshavî Şerif Efendi 24
Ahmet Midhat Efendi 22, 23, 24, 26, 27
Ahmet Saib 24, 25, 27, 57
Alâeddin Kuşçu 31
Âl-i İmran Suresi 16, 21
Âli Paşa 19, 20
altın çağ 4, 5, 13, 54, 56-58, 108
Amerika Birleşik Devletler 68, 114, 134
Amerika'da Demokrasi 53, 65, 93, 94, 112, 134
Anadolu 18, 25, 47, 48, 96, 121, 126
Anayasa 18, 21, 23, 26, 27, 79, 112
Ankara 120
Ankaravî 42
Arendt, H. 41, 83, 88, 94, 105
Aristoteles, 6, 8, 30-32, 35-38, 41, 64, 89, 100, 105, 117, 124, 125, 132
Arkoun, M. 82
Arunta yerlileri 2
Âsafnâme, 8
asr-ı saadet 4, 6
Aşıkpaşazâde 99
Atina 36, 51, 129, 130, 136
Atinalılar 129
Avrupa 11, 16, 17, 20, 46, 51-54, 63, 64, 68, 70, 74, 82, 93, 112, 114
Avrupa Ahvaline Dair Risale 75
Avusturya 58
Aydınlanma 40, 41, 107
Aziz Thomas 105

Bâbıâli 16, 19, 20, 21, 26, 27, 28
Babinger, F. 96
Bâki 10
Balkanlar 20, 21, 23
Başgil, A. F. 22
Batı toplumları 17, 118
Batılılaşma 58
bellatores 11, 40, 53, 108
Between Past and Future 41
Beyazıt Camii 3, 29
Beyoğlu 3
Beypazarlı Hacı Emin, 24
Bizans 2, 6, 10, 12, 31, 53, 63, 89, 90, 93-105, 108
Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar 96
Bloch, M. 115
Bosna Hersek 20, 22, 58
Bozok 78
Bulgaristan 20, 22, 58
Bursa 29, 99
Busbec 95
Büyük Britanya 67
Büyük İskender 6, 8, 36

Cassirer, E. 5, 59
Cebe Ali 29
Cebrail 2, 103
Cemşit 6, 8, 36
Cengiz Han 34
Cevdet Paşa 18, 47, 53, 77
Char, R. 54

Comte, A. 91
Constantin Porphyrogenetis 98
Cumhuriyet 28, 43, 47, 59, 60, 67, 76, 78, 79, 85, 87, 91, 92, 119, 140

Çark-ı Felek (*La Fortuna*) 1, 9, 11
çoğulcu
  anayasal düzenler 71
  demokrasi 73, 131-136
çok partili sistem 48, 79

Daire-i Adalet 9
Daire-i Adliye 9, 44, 100
dar'ül-harp 3
despotluk 66, 67, 70, 122
Diehl, C. 96
dikta düzenleri 88
Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri 139
Divan
  edebiyatı 101
  kültürü 43
Doğan, A. 78
Ducelier, A. 6, 96
Durkheim, E. 97, 139

Ebusüfyan 26
efsaneler 3, 55, 102, 103
Eisenmann, C. 67
Elmalılı M. Hamdi Yazır 76
Endülüs 31
Esad Efendi 19
Etik, 124, 125
evliyalar 3, 11, 43
Evren, K. 87
Eyüp Sultan 103

Fârâbî 32, 82, 100, 130
Fatih Camii 3
Fatih Sultan Mehmed 3, 29, 31, 32
federalizm 116, 121, 122
Federalizm Yazıları 117
Felek, B. 48
feodalite 82, 107, 109, 115
Fetva Emini Halil Efendi 26
Fındıkoğlu, Z. F. 75
Fıtnat Hanım 8, 38
Fleischer, C. H. 45
Fransa Krallığı 98
Furet, F. 113
fyrdmen 12, 108

Galata 3
Gardet, L. 81
gayrimüslimler 17, 24
Gazali 31
gebedmen 12, 108
Gelibolulu Mustafa Âli 42
Gellner, E. 43
Genç Osmanlılar 28
Gibbon, E. 96
Goliarlar 41, 105
Gökalp, Z. 60, 84
Gülhane hatt-ı hümayunu 58
Güney Amerika 3
Gürcü Ramiz Paşa 24, 25
Gürsel, C. 48

Hâce Nasîru'ddîn et-Tûsî 31
haç 3
Haliç 3
Halide Edip 44
Halil Efendi 17, 25, 47, 48, 119
Hamilton, A. 68, 121, 122, 134, 135
Hatemî, H. 31
Helenler 31, 32, 35, 51, 90, 104, 105
Hezarfen Hüseyin Efendi 92
Hıristiyanlar 3, 17, 23, 88, 95, 104, 105
Hızrü'l-Mülûk 7
hikmet-i hükümet (*Raison d'Etat*) 22, 25
hilâfgiran 24, 25, 26
hilâl 3
hile-i şeriye 10, 102
Hindistan 27
Hiss-i İnkılâp 20
Hobbes, T. 35
Hollanda 121, 122
Homeros 35
hukuk devleti 48, 63, 64, 72, 74, 78, 79, 91, 118, 135
hukuk-u hilafet 27

hum 15, 16, 17, 18, 19, 24
Hükûmet-i Şahsiye 76
Hükümet-i Meşruta Risalesi 19
Hz. Ali 6
Hz. Ömer 6, 8, 36
Hz. Süleyman 8

Iorga, N. 95, 105
ıslahat 1, 2, 21, 45, 77, 83
  layihaları 2

İbn Rüşt 31, 41, 105
İbni Haldun 12
İdare-i Cumhuriye 76
İnalcık, H. 29
İncedayı, C. K. 48
İnönü, İ. 48
İslâm 3, 6, 9, 19, 22, 26, 31, 32, 52, 53, 61-63, 80-86, 88, 92, 103
İstanbul 2-4, 15, 20, 27, 29, 31, 102, 103, 119
İstiklâl Mahkemesi 78
istimâlet 10, 99, 102

Jön Türkler 25, 47, 52, 58, 91, 118, 120

kamu hukuku 63
kamusal yaşam 19
Kant, I. 2, 41, 55, 111
Kanunların Ruhu 64, 69, 71, 72, 121, 123
Kanun-ı Esasî 15, 16, 18-27
Kardinal Adelbéron 109
Kavanin-i Âli Osman 92
Kazasker Feyzullah Efendi Camii 3
Keyhüsrev 6
Keykâvus 87
Kınalızâde Âli 8, 12, 100, 104, 108
Kilikya 121
Kilise 41, 89, 104, 105
Kisra 36
Kitab-ı Müstetab 7
Koca Ragıp Paşa 8, 38
Koçi Bey Risalesi 7
Köprülü Mehmed Paşa 85
Köprülü, F. 96
Kur'an 16
Kutadgu Bilig 38
kuvvetler ayrılığı 62-65, 68, 71
Küçük Asya 96
Küçük Sait Paşa 23

la virtu 12, 13
laboratores 11, 40, 53, 108
Laoust, H. 83
Lavisse, E. 96
Le Goff, J. 11, 12, 109
leşker 11, 44, 53, 100, 108
Leunclavius, J. 95
Lévi-Strauss, C. 61, 97
Lewis, B. 51, 52
liberal
  düşünceler 109, 110, 113
  düzenler 117, 118
  siyasetler 115
Likya 121-124, 126-128
Locke, J. 64, 111, 114, 117
Loyseau, C. 12, 98, 108
Lütfi Paşa 8

Machiavelli 12, 64, 85
Mahmud Nedim Paşa 19, 20
Mahmut Celalettin Paşa 22, 58
Malberg, C. de 69
Manent, P. 135
Mardin, Ş. 91
Marmara 3
Mecelle 92
Meclis-i Mahsus 18
Meclis-i Mebusan 15, 16, 23, 25
Meclis-i Umumi 27
Mehmet Akif 3, 4, 75
Mehmet Namık Paşa 26
Mesnevi Şerhi 42
Meşihat Dairesi 47, 48
Meşihat Kapısı 86, 87
meşveret 10, 19
Midhat Paşa 19-24, 27
Mithat Cemal 3
mitler 4, 5, 13, 55, 57, 59, 60
mitoloji 5, 59

mitsel zaman 6, 7, 9
modern zamanlar 41, 103, 122
modernleşme 1, 5, 10, 13, 39, 43, 46, 48, 51, 52, 59-61, 88, 92, 94, 110, 114
Montesquieu 64-72, 80, 110, 111, 121, 122
Mustafa Âli 45
mutlak otorite 35
mutlakçılık 34, 109, 133
müdebbir 10, 13, 19, 34, 35
Müfit Bey 78
Müslümanlar 17, 20, 26, 27, 103
Namık Kemal 27, 47, 76

Nikomakhos'a Etik 36
Nizam'ül-Mülk 36
Nizam-ı Âlem 99
Nora, P. 3
Nûşirevân 6, 8, 36
Nutk-u Hümayun 25

oikonomia 10, 97-99, 102
oratores 11, 40, 53, 108
Ortaçağ 11, 12, 31, 40, 41, 74, 104, 105, 108
Ortadoğu 32, 135
Ortodoksluk 2, 89, 100
Osmanlı
  aydınları 52, 58, 59, 140
  hukuku 10, 57
  siyasi düşüncesi 1, 2, 15, 16, 21, 29, 37, 57, 94, 99, 100, 103, 119
oydaşma 70, 124

Paleologlar 95
Pamfilya 121
Pelepones Savaşları 36
Perikles 36, 37, 51, 124, 136
phronesis 35-37, 89, 117, 124, 125, 132
phronimos 13, 35-37, 117, 124, 132
Platon 6, 8, 82, 100, 104, 117, 130
Plutarque 129
Porfirogenetis 12, 108

reaya 11, 53, 108
Roma 54, 64, 67, 74, 83, 93, 95, 102, 123, 126, 127
  Hukuku 74
Romalılar 3, 83
Romilly, J. 103, 130, 131
Rönesans 12, 40, 93, 105, 140
Rumeli 16, 18, 25, 47, 48
Rusya 27
Rüştü Paşa 25, 57

Sadık Rıfat Paşa 16, 46, 47, 49, 52, 75, 118
Sadullah Paşa 54, 95, 105
Saffet Paşa 22, 58
Sasaniler 96
Saussure, F. de 4
Sava Paşa 77
Sırbistan 21
Sivil Hükümet İncelemesi 117
sivil toplum 67, 71, 90, 111, 115-117, 133, 134
*Siyaset-i Me*dine 33, 76
siyasetnâmeler 1, 7, 9, 34, 38, 54, 56, 108
sofron 123-125
Solon 129
sophia 36, 37
Spinoza 113
Strabon 121, 123, 126
Sultan Selim Camii 3
Süleyman Paşa 20
Süleymaniye Camii 3
Sümbülzâde Vehbi 37
Süryaniler 32, 100

Şehzade Camii 3
şeref ilkesi 66
şeriat 19, 22, 23, 86

Talebe-i Ulûm hareketi 20
Tanpınar, A. H. 75
Tanrı 12, 98, 103, 108, 109
Tanzimat 5, 13, 16, 17, 23, 39, 41, 43, 46, 47, 52-54, 57, 58, 74, 75, 91, 118-120, 140
Tanzimat ve Türkiye 77

tarafgiran 24
tarım toplumları 5, 7, 11
Târîh-i Ebü'l-Feth 29, 30
Tarlan, A. N. 43
Taşlıcalı Yahya 10
taxis 97-99, 101
temeddün 13, 35
Teşkilât-ı Muhâkim Kanunu Muvakkatı 77
Tevfik Fikret 87
Tocqueville, A. de 65, 66, 110, 112, 114, 115, 117, 134, 135
Tulum, M. 29, 30
Tunaya, T. Z. 51
Tunç, Ş. 11, 43, 101
Tursun Bey 29, 30, 32-38
Türkistan 22

ulema 11, 39, 40, 42, 43, 53, 88, 90, 108

Ülgener, S. F. 42, 90, 120
ümmet, 63, 83, 84, 87
Üss-ü İnkılâb 24, 26

Valle, P. della 95
vita activa 104
vita contamplativa 104

Weber, M. 6, 66, 72, 107
weorcmen 12, 108
Wessex Krallığı 12

Yahya Kemal 60, 119
yargı 6, 11, 31, 63, 68, 71-74, 76-79, 91, 108, 111, 113, 122, 123, 130, 140, 141
Yeni Osmanlılar 15, 19, 20, 22, 24, 52, 105, 118
Yunanlar 6, 34, 89, 93, 95, 100, 103-105, 122, 125, 126, 127
Yusuf Has Hâcib 38
Yüksek Adalet Divanı 79

Ziya Paşa 26, 46, 47, 76, 118

Her toplumsal düzen beraberinde bu düzene uygun olarak biçimlenmiş bir siyasal kültürü de yansıtır. Bu kültür ise toplumsal yapı ve siyasal düzenle uyum içinde şekillenip, bu yapının tüm özelliklerini içinde barındırır. Bununla birlikte, bu kültürel yapıları ele alıp, incelerken örnek olarak aldığımız toplumsal yapının çerçevesine atfettiğimiz işlevler nedeniyle farklı sonuçlara ulaşabilir, değişik modeller tanımlayabiliriz. Bu nedenle siyasal kültür tahlillerinde her zaman tartışmaya açık, bilimsel anlamda "kuşku"ya fırsat tanıyan yöntemlerle hareket etmek en doğru yollardan biridir.

Prof. Dr. Cemil Oktay'ın *Siyasi Kültür Okumaları* adlı bu kitabında yeralan metinler, yazarın özellikle çok önem verdiği Türk siyasi kültürünün tarihî kökenleri üzerine görüşlerini içeriyor. Oktay, bu çalışmadaki görüşlerinin tartışmaya açık olmasına çok önem verirken, okurlara soru sordurmayan, onların eleştirilerine kapalı olan görüşlerin, her zaman eksik kalacağının üstüne basıyor.

Cemil Oktay, çok farklı siyasal kültür örneklerini yorumlarken geniş bir tarihsel dönemin çizdiği çerçeve içinde siyasi kültürümüzün oluşumunda etken olmuş metinler üzerinde yorumlar yapıyor. Bunu yaparken de incelediği metinler arasında birbirine gönderme yaparak, siyasi kültür ekseni etrafında odaklanan gözlemleri ve ortak tespitleri biraraya getiriyor.

Kitapta, Siyasetname ve Adaletnamelerden başlayarak Osmanlı siyasi düşüncesi üzerine yorumlara; Tursun Bey'in siyaset tanımından Kanun-Esasî tahlillerine, yargı bağımsızlığına, kuvvetler ayrılığına, aydınlar ve halk üzerine yapılmış denemelere kadar uzanan yorumları bu anlamda siyasal kültürümüze katkı olarak görüyor ve bu okumaların zihin dünyamızda yeni tartışmalar yaratacağına inanıyoruz.

SİYASET BİLİMİ

KAPAK: KANUN-I ESASİ'NİN İLANI, 23 ARALIK 1876. *THE ILLUSTRATED LONDON NEWS*, 6 OCAK 1877.

ISBN: 978-605-399-466-4

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI